Karl Marx
Arnold Ruge

Los anales franco-alemanes



Ediciones Martínez Roca, S. A.

Traducción, introducción y notas de J. M. Bravo

Avda. Generalísimo, 322 bis - Barcelona-13
Depósito legal 28120-1970 Impreso en España
Gráficas Universidad, Xiquets de Valls, 1, Barcelona

Indice



Introducción
por J. M. Bravo

En la historia política alemana de la primera mitad del siglo XIX los *Deutsch-französische Jahrbücher* (Anales franco-alemanes) de Karl Marx y Arnold Ruge constituyen una etapa de suma importancia: continuadores de todo un movimiento filosófico y político que a partir del liberalismo radical tiende a superar, no sólo los planteamientos más progresistas en el campo de la burguesía, sino también las concepciones más avanzadas del socialismo europeo de su tiempo, para confluir en el comunismo ya germinado, dichos Anales representan, en la vida de sus dos colaboradores más importantes, Friedrich Engels y Karl Marx, un momento decisivo en el proceso de clarificación interior que, tras la común experiencia periodística de los años 1842-43 de la *Rheinische Zeitung* (Gaceta Renana) y de los otros periódicos y revistas democráticas, iba a desembocar para el primero en un examen detallado de la realidad obrera inglesa, por lo tanto europea, y para el segundo en el estudio y profundización de los temas filosóficos y de superación crítica de las diferentes formas de socialismo «burgués» y «sentimental»[1]

[1] A este propósito resulta oportuno recordar que Marx, con ayuda de Engels, había elaborado la *Sagrada Familia* en los meses de septiembre a noviembre de 1844, y que en el verano-otoño del mismo año, en París había redactado aquellos estudios «filosófico-económicos» que han quedado para la historia con el nombre de «Los manuscritos»; por su parte, Engels había redactado la *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, durante el invierno 1844-45.

que pocos meses después de la publicación de los *Anales franco-alemanes* le llevarían a la formulación de una definición de comunismo que acabaría siendo célebre unos años más tarde: «El comunismo es, en cuanto negación de la negación, afirmación, por lo tanto, el momento *real* y necesario para el desarrollo histórico futuro, de la emancipación y de la reconquista del hombre. Se trata de la estructura necesaria y el principio propulsor del próximo futuro...».[2]

Pero, fundamentalmente, los *Anales franco-alemanes*, en su conjunto y en su concepción general, constituyen la culminación, el punto más alto de la publicística radical e incluso socialista del *precuarentayocho* alemán, el *Vormärz*, un trazo neto de separación, por una parte, del proto-socialismo, utopista o revolucionario, de los franceses, ingleses y algunos sectores del más emancipado proletariado alemán, y por otra, del radicalismo extremista alemán, cuyos exponentes los constituían algunos de los autores colaboradores de la revista. Los *Anales* representan, por lo tanto no sólo una importantísima etapa en lo que hemos llamado proceso de clarificación interior, tanto de Marx como de Engels, sino también una auténtica piedra angular para la izquierda alemana, que a partir de 1844 y hasta 1847, es decir hasta los primeros atisbos del movimiento revolucionario de 1848 se referirá a ellos asumiendo su núcleo de pensamiento y su planteamiento político; así lo prueban las numerosas citas de los artículos de Marx y especialmente de Engels que en los años posteriores (particularmente en la segunda mitad del 44 y 45) pueden leerse en la prensa diaria y política de Alemania, y mucho más todavía en la prensa suiza, más libre y menos sujeta a los vínculos restrictivos de la censura.

Filosófico y político, el texto de los *Anales*, no logró los objetivos que, de acuerdo con la denominación de su portada tendría que haber logrado, es decir, una elaboración unitaria de conceptos y textos por obra de alemanes y franceses conjuntamente: pero los superó y además llegó a convertirse en la declaración oficial y pública del ingreso de Marx y Engels en el campo del movimiento social europeo.

La atenta censura prusiana —aparentemente atenuada en los años posteriores a 1840 con el advenimiento al trono de Federico Guillermo IV, espíritu, desde algunos puntos de

[2] Cfr. K. MARX, *Manuscritos del 44*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid 1968.

vista, más abierto que el de su padre Federico Guillermo III, pero influenciado por las corrientes más reaccionarias de su época, tendentes a la construcción de un estado «orgánico» de tipo medieval en contraposición a los estados «naturales» al estilo de Inglaterra y Francia, los cuales, a su vez, habían hecho suyas algunas tesis de la Ilustración[3] la censura prusiana, recrudecida tras algunas aperturas de tipo pasajero dificultaba la labor de la prensa democrática y liberal. La *Rheinische Zeitung*, órgano de la burguesía ilustrada y radical, dirigida por Marx, había suspendido su publicación en Marzo del 43; los periódicos de Wilhelm Weitling y de los artesanos comunistas fueron suprimidos en el verano del mismo año. También ese año fue prohibida la publicación de los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, órgano de la Izquierda Hegeliana dirigido por A. Ruge que, en vida desde 1839 habían tenido una azarosa existencia. Más o menos otro tanto ocurría a la prensa periódica alemana. Además, la represión de la Administración había logrado que, aun cuando se presentaba una posibilidad de actuar, el pueblo, desacostumbrado a pensar, era el primero en no aceptar todo lo que se le había ofrecido, rechazando los intentos y, por lo tanto, permaneciendo impasible y supino frente a los principios de los gobernantes.

Karl Marx, joven pero espiritualmente maduro, y Arnold Ruge filósofo consagrado, muy conocido en los ambientes intelectuales, llegaron simultáneamente a la conclusión de la oportunidad de abrir una vez más el diálogo con las dispersas fuerzas de la democracia, es decir de la oportunidad de publicar un órgano que presentase al pueblo alemán la realidad germánica y europea sin falsear por las visiones de los funcionarios de la administración y los censores.

A pesar de las desilusiones y descalabros, Marx miró siempre su época sin descorazonarse; en la primavera de 1843, precisamente cuando se comenzaba a hablar de la nueva revista, escribía a Ruge: «No digo que tengo demasiada confianza en el presente; y si, sin embargo, no dudo de él, es

[3] A este respecto consúltense los escritos juveniles de Engels. Principalmente F. ENGELS. *Ernst Moritz Arndt*, en *Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, Enero de 1841, nn 2, 3, 4, 5; *Friedrich Wilhelm IV, König von Preussen* en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zurich und Winterthur, 1843, pp. 189-196, además de algunas de sus corresponsalías para la *Rheinische Zeitung*.

sólo porque su desesperada situación me llena de esperanza».[4]

La empresa de la nueva publicación parecía difícil desde todos los puntos de vista. La impresión, imposible en Alemania, tendría que llevarse a cabo en el extranjero. Pero también con respecto a la elección del lugar se planteaban algunos problemas. En septiembre del año en cuestión, Marx, desde Kreuznach, donde se encontraba en compañía de su mujer, Jenny, comunicaba a Ruge: «...estaré en París a final de mes, porque el aire de aquí nos esclaviza y en Alemania no veo ningún modo de desarrollar ninguna actividad libremente. En Alemania todo se sofoca con la violencia, reina una auténtica anarquía espiritual, el mismo reino de la idiotez, y Zurich obedece las órdenes de Berlín; por lo tanto, cada vez resulta más evidente que es preciso buscar un nuevo centro en el que agrupar las mentes trabajadoras e independientes. Estoy convencido de que nuestro proyecto corresponde a una exigencia real y las exigencias reales deben ser realmente satisfechas. De modo que no dudo de la empresa, con tal de que se la tome en serio».

Pero no se trataba sólo de un problema de elección del lugar de la impresión: era la misma cultura filosófica la que necesitaba impregnarse de la carga revolucionaria propia del espíritu francés. Por lo tanto, desde el primer momento de la discusión acerca de la posibilidad de crear un nuevo órgano, Marx se había expresado categóricamente a favor de una colaboración franco-alemana.[5]

En carta al joven M. Bakunin, Ruge, en junio del 43, explicaba: «Es cierto, nosotros los alemanes estamos todavía tan atrasados que lo que tenemos que hacer, en primer lugar, es recrear una nueva literatura humana para conquistar teóricamente el mundo, para que, en un segundo tiempo, dicho mundo posea ideas de acuerdo con las que actuar. Quizá sea posible iniciar una publicación en Francia, quizá también, incluso, con los franceses». En realidad, los franceses no hicieron grandes contribuciones (como se verá más adelante), pero los *Anales*, precisamente por su primitiva concepción asumieron un significado cosmopolita: efectivamente,

[4] Para esta y el resto de las citas que siguen, cfr. en este volumen, la correspondencia: *Unas cartas de 1843.*

[5] Cfr. Carta de Marx, desde Colonia, a Ruge, en Dresde (13 de marzo de 1843) en MARX-ENGELS, *Werke*, Berlín, Dietz, 1963, vol XXVII, p. 416.

los *Anales* no sólo presentaban un cuadro ideológico y social de la Alemania de la época, sino también, y gracias a los escritos de Engels y Hess, así como por el espíritu de casi todos los textos publicados, especialmente los de Marx, ofrecían una visión de la situación cultural, política y económica de Inglaterra y Francia: es decir, fueron europeos o, mejor dicho se elevaron por encima de las barreras nacionales de los estados de la Europa del príncipe de Meternich. Su significado está comprendido en las palabras finales de la ya citada carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843, en la que precisaba, por un lado, el planteamiento revolucionario de la revista («Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que a partir de la crítica del viejo, pretendemos deducir el nuevo») definiendo después su programa universalista: «Así pues podemos sintentizar en una palabra la tendencia de nuestra revista: autoclarificación (Filosofia Crítica) de nuestro tiempo en relación con sus luchas y sus deseos. Se trata de un trabajo para el mundo y para nosotros. Todo lo cual sólo puede derivarse de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión,* y no de otra cosa».

Mientras discutía con Marx el contenido de la proyectada revista, Ruge, apoyándose en la editora radical de Zurich «Literarisches Comptoir», dirigida por el profesor Julius Frobel y por el conocido radical alemán August Follen intentaba crear una organización financiera que permitiera dar vida holgada al nuevo periódico.

Tras las primeras incertidumbres, se había descartado Zurich (por los motivos señalados por Marx), Estrasburgo y Bruselas, eligiéndose París que, además de famoso centro intelectual, hospedaba de 80 a 120.000 alemanes que se presentaban como un auditorio potencialmente abierto a quien dirigirse. Ruge y Frobel intentaron crear una sociedad anónima, pero el experimento no tuvo éxito porque no surgieron suscriptores de acciones y, finalmente sólo Ruge, que poseía un patrimonio considerable adquirió una determinada cantidad de acciones del Literarisches Comptoir, cuya sede social, al menos por lo que a la revista se refería, fue transferida a la capital francesa.

Entre los demócratas alemanes y los emigrados se reunió un buen número de colaboradores. Descartados los llamados «libres» de Berlín, los hermanos Bauer, Max Stirner y sus

amigos,[6] que partiendo de la crítica del hegelianismo y de la filosofía contemporánea habían degenerado hacia posiciones de anarquismo intelectual y de encendido ateísmo y polémica antirreligiosa, no les quedaban más que los «jóvenes» hegelianos y los representantes de la izquierda hegeliana que se iban orientando poco a poco hacia la democracia radical o el socialismo. No hay que olvidar que Ruge pocos meses antes se había empeñado en un estudio de las doctrinas comunistas, diciendo, en un artículo suyo de la *Gaceta Renana* que no conocía a fondo sus tesis, y que su importancia derivaba de la actualidad de la cuestión en Francia e Inglaterra.

Tenemos pues a un grupo de alemanes comprometidos ya en un trabajo social colaboradores o, cuando menos, simpatizantes del periódico dirigido por Frobel en Zurich, el *Schweizerischer Republikaner,* los cuales, aun sin ser socialistas ni comunistas habían tenido el valor de asumir la defensa de Weitling frente a los reaccionarios locales. Reunía dicho grupo a Moses Hess, al poeta Georg Herwegh, Mijail Bakunin, Friedrich Engels (que había publicado sus *Cartas desde Londres* en el periódico suizo), a los que se unía también el periodista Ferdinand Coelestin Bernays, director y redactor por aquellos años de algunos de los principales periódicos radicales alemanes, y el médico demócrata Johann Jacoby, bastante conocido por sus panfletos y por sus polémicas con la censura prusiana.[7]

Aspecto particularmente interesante revestía la colaboración del filósofo al que todos miraban con respeto y admiración, Ludwig Feuerbach, que, a pesar de haber prometido su colaboración, y a pesar de la insistencia de Marx y Ruge, limitóse a enviar una breve carta, inserta después en la correspondencia reelaborada por Ruge y que se incluye en el presente volumen. El filósofo carecía del valor necesario para comprometerse políticamente, prefería actuar en silencio

[6] «Libres» eran aquellos pensadores, pertenecientes a la izquierda hegeliana que, en 1843 se habían reunido en Berlín en la llamada «sociedad de los libres», inmediatamente degenerados en un subjetivismo sin salida ni contactos con la realidad cultural y social alemana. Entre sus miembros se contaban; los hermanos Bauer (Bruno, Edgar y Egbert), el mismo Engels y Eduard Meyen, Max Stirner, Gustav Julius, Friedrich Sass, Ludwig Buhl y otros.

[7] Engels había escrito un largo artículo para la *Rheinische Zeitung,* del 14 de julio de 1842 acerca de Jacoby y su lucha contra los tribunales prusianos en relación con los problemas de la censura: *Zur Kritik der preussischen Pressgesetze.*

y continuar estudiando solo. En junio de 1843 confesaba a Ruge: «No tengo absolutamente nada contra la idea en sí; todo lo contrario, el contacto con el espíritu francés me resulta atrayente e incluso algo más, pero desde el punto de vista práctico la idea es irrealizable. Esta alianza asume el aspecto de una manifestación con lo que fracasa en su objetivo, que es, primordialmente, crear una atmósfera favorable. Por lo tanto es necesario, al menos en la Alemania actual, reaccionaria y limitada, impedir que sople el viento, sobre todo un viento tempestuoso... Todavía no podemos pasar de la teoría a la praxis porque nos falta una teoría completamente elaborada. La doctrina sigue siendo la cosa esencial, las revistas tienen que limitarse a apoyarla».[8]

A pesar de la respuesta negativa, Feuerbach, por su prestigio personal, por la celebridad de sus estudios, por su misma actitud alejada de las polémicas políticas, podía resultar para la revista un elemento determinante. Por lo tanto, el mismo Marx a principios de octubre volvía a dirigirse a él en una larga carta de respetuoso homenaje, invitándole de nuevo a la colaboración:[9] «Egregio señor, el Dr. Ruge, en su viaje de hace unos mesos le habrá comunicado nuestro plan de publicar los *Anales franco-alemanes*, al mismo tiempo que le invitaba a colaborar. El asunto está ya muy avanzado: París es nuestra sede editorial y el primer cuaderno mensual tendrá que aparecer a finales de noviembre. Antes de mi marcha a París, que tendrá lugar dentro de pocos días no puedo dejar de realizar este vuelo epistolar, ya que no me fue concedido el honor de trabar conocimiento personal con usted. Usted ha sido uno de los primeros autores que expresara la necesidad de una alianza científica franco-alemana. De modo que, indudablemente, usted será uno de los primeros en apoyar una empresa que pretende realizar esta alianza... Cualquier escrito suyo será verdaderamente bienvenido entre nosotros»; y, especificando después su petición, Marx le invitaba al envío de la Introducción a la segunda edición de la *Esencia del Cristianismo,* que el filósofo estaba preparando, a cuyo propósito apuntaba: «será un espléndido principio».

Los colaboradores, particularmente considerados (aun aquellos probables o potenciales) de los *Anales franco-alema-*

[8] Carta de Feuerbach, desde Bruckberg a Ruge (20/VI/43). Citada por Auguste CORNU, *Marx y Engels, del liberalismo al comunismo.*
[9] Cfr. Carta de Marx a Feuerbach (3/X/43) en MARX-ENGELS, *Werke,* cit. vol XXVII, p. 419.

nes, son motivo de algunas observaciones interesantes: 1. Marx y Engels, que si todavía lejanos entre sí por el objeto de sus estudios, su educación, tenían ya una idea precisa de las posiciones que la revista tendría que asumir, es decir, del papel de mediadora entre la ideología y el movimiento social de origen obrero o genéricamente proletario; 2. Hess y, en parte y en la medida en que su ascendencia rusa se lo permitía, Bakunin representaban un aspecto del primitivo socialismo y el humanismo alemán del momento, determinados, por un lado, por las tendencias anarquizantes y libertarias y, por otro, por la ideología pequeño-burguesa; [10] 3. Jacoby [11] era el típico exponente de la democracia liberal alemana en lucha contra el absolutismo prusiano y contra todos los residuos feudales y medievales, la cual, en 1848 evidenciaría sus contradicciones en el Parlamento Confederal de Frankfurt, en sus diferentes corrientes, desde la izquierda al centro; 4. Ruge,[12] Herwegh,[13] el editor Frobel [14] y Bernays,[15] representantes del radicalismo alemán político-social, se autodeclaraban humanistas naturalmente demócratas y, en algunos casos, vagamente comunistizantes; 5. Feuerbach no estaba muy interesado en el problema político limitándose a considerar

[10] Los estudios sobre el «joven» Hess que se han realizado en los últimos cuarenta años son bastante numerosos. Destacamos: Theodor ZLOCISTI, *Moses Hess.* Berlín Welt-Verlag, 1921. Auguste CORNU, *Moses Hess et la gauche hegélienne,* París, Alcan, 1934, y los más recientes; *Moses Hess Briefwchsel.* Herausgegeben von E. Silberner. S'Gravenhage, Mouton, 1959; Moses HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850.* Herausgegeben und eingeleitet von A. Cornu und W. Monke. Berlín, Akademie, 1961. Mencionamos también la bibliografía de los escritos de Hess, realizada por Silberner.

[11] Con respecto a Jacoby, cfr. el vol XIII de la *Allgemeine Deutsche Biographie,* pp. 620 y sgs. Además: R. ADAM, *Johann Jacoby,* en *Historische Zeitschrift,* München, 1930, n. 143; *Johann Jacoby,* en Werner BLUMENBERG, *Kämpfer für die freiheit,* Berlín y Hannover, J. H. W., Dietz, 1959, pp. 13-17.

[12] Sobre Ruge cfr. Walter NEHER, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller,* Heidelberg, C. Winter, 1933, y H. L. SCHMIDT, *Arnold Ruge un der Volkerbundsgedanke 1848,* Münster, 1952.

[13] Acerca de Herwegh cfr. Christian PETZET, *Die Blütezeit der deutschen politischen* Lyrik von 1840 bis 1850, München, Lehemann, 1902, pp. 129-162. y Victor FLURY, *Le poète Georges Herwegh (1817-1875)* París, Faculté de Lettres, 1911.

[14] Cfr. Ernst FEUZ, *Julius Fröbel. Seine politische Entwicklung bis 1849,* Bern Leipzig, 1932 (Berner Untersuchungen zur Allgemeinen Geschichte) y W. MOMMSEN, Julius Fröbel, en *Historiche Zeitschrift,* München 1956, n. 181. Sobre Literarisches Comptoir cfr. Werner NAF, *Das literarisches Comptoir* Zurich und Winterthur, Bern Francke, 1929.

[15] Sobre Bernays cfr. las escasas noticias incluidas en *The Forty-Eighters, Political Refugees of the German Revolution of 1848.* Edited by A. E. Zucker, New York Columbia University Press, 1950, pp. 65, 142, 271, 278.

el religioso, propugnador de las famosas tesis acerca de la emancipación religiosa como premisa de la emancipación humana; [16] 6. Caso aparte lo constituye el poeta Heine, el cual, tras la prohibición de la introducción de sus escritos en Alemania (1841), se había aproximado mucho a la democracia y a sus exponentes, dedicándose cada vez con mayor interés a los temas sociales y al socialismo en sus corresponsalías para la *Allgemeine Zeitung* de Augusta; recordemos asimismo la simpatía alimentada por Marx hacia el poeta, y viceversa; [17] y, en contrapartida, la antipatía, hostilidad diríamos, de Ruge hacia Heine.

De acuerdo con las intenciones de los redactores y de acuerdo con su lema, la revista tenía por objeto la colaboración político-ideológica con los franceses. Pero antes de plantearse dicha colaboración, dice Cornu, era necesario «establecer entre los principales redactores alemanes cierta unidad de tendencias y doctrinas»: éste y no otro era el objeto perseguido por la correspondencia sostenida entre Marx, Ruge, Feuerbach y Bakunin durante la primavera y el verano de 1843 (incluida en el presente volumen). Del texto de las cartas puede concluirse que Marx fue el auténtico animador y «director espiritual» de la empresa: puede afirmarse esto a pesar de que dicha correspondencia aparece reelaborada a través de la «homogeneización» de Ruge, el cual revisó todos los escritos recibidos por los tres corresponsales, hasta el punto de poder decir después que se trataba de una «obra suya».[18] El mismo Engels, en carta a Wilhelm Liebknecht, sostenía que no era preciso considerar auténticos los textos que llevaban la firma de Marx. Sin embargo, la larga carta de septiembre, en la que se proponía el programa de la re-

[16] Sobre Ludwig Feuerbach, además del conocido escrito de F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886) En MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú 1966, véase: Adolph KOHUT, *Ludwig Feuerbach*, Leipzig, 1900.

[17] Los estudios sobre Heine son numerosísimos: véanse por ejemplo, (sobre todo por cuanto se refiere a las relaciones entre Heine y Marx) F. FEJTO, *Marx et Heine*, en *Revue Internationale*, París, junio-julio 1946, pp. 578-585; Joachim MULLER, *Marx und Heine, en Wiss, Zeitschrift der F. Schiller Universität Jena*, 1952-53, n. 5. pp. 9-19: Johanna RUDOLPH, *K. Marx und H. Heine*, en *Neues Deutschland*, Berlín, 14 de marzo de 1953. Sobre Heine en particular, en castellano, véase el trabajo de M. SACRISTÁN, *Goethe-Heine*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

[18] Ruge en una carta al Fröbel del 19 de diciembre de 1843 confesaba «estar escribiendo todavía algunas cartas siguiendo los originales de Bakunin, Feuerbach, Marx y míos». Cfr. MEGA, cit., vol 1/2 pág. XXXVIII.

vista diferente del de Ruge, puede atribuirse a Marx, precisamente en virtud de su contenido.

En París, y a la búsqueda de nuevos colaboradores, Ruge primero y Marx después, habían intentado remover los ambientes culturales de la izquierda: pero por todas partes, incluso entre los socialistas, sólo tropezaron con la indiferencia, cuando no con la hostilidad. El poeta Lamartine negó públicamente su colaboración en la revista; el abad Felicité Robert de Lamennais discutió largamente con los redactores, pero acabó rechazando la invitación, y permaneció a la espera del primer número; el «socialista» Louis Blanc echó en cara a los alemanes su ateísmo y les reprochó el remitirse al materialismo del siglo XVIII, superado ya por los franceses. Pierre Leroux y Proudhon, únicos quizá capaces de comprender el planteamiento de los *Anales*, por motivos de carácter privado no pudieron adherirse a la invitación de mandar sus colaboraciones.

Así pues, la revista carecía de la fracción francesa y todo el peso de la misma recayó sobre las espaldas de los alemanes, particularmente de Marx y Ruge. La enfermedad que inmediatamente postró a este último le impidió entregarse con la dedicación que le hubiera correspondido; Marx, ayudado exclusivamente por Hess, se transfirió también a París y cargó con la mayor parte del trabajo, y el número doble, el único que salió entre finales de febrero y principios de marzo, fue, en su mayor parte, obra suya: precisamente por esto empezaron las diferencias con Ruge que, con el número ya impreso,[19] se declaró en desacuerdo con él, tanto en sus planteamientos generales, como con algunos artículos en particular.

A pesar de que Marx era quien poseía las ideas más claras en relación con la revista, fue Ruge quien redactó el Plan; el cual, escribe Cornu se limitaba a una vacía fraseología «liberal y humanitaria». De acuerdo con Ruge, la tarea de los *Anales*, era luchar por la libertad, la libertad política, esa libertad que los franceses ya habían conquistado en el siglo anterior y conservado, aunque con dificultades, hasta el presente.

El artículo sobre la cuestión judía y la *Introducción a la*

[19] Los *Anales* fueron impresos en *Zurich* a petición de la Literariches Comptoir: cfr. carta de Marx, desde París a J. Fröbel, en Zurich (11 de noviembre de 1843) en MARX-ENGELS, *Werke*, cit., pp. 422-23. Sin embargo no existe comprobación tipográfica del hecho.

Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, de Marx, la discusión acerca de la obra del inglés T. Carlyle y el *Esquema de una crítica de la economía política*, de Engels, una auténtica ilustración de la economía burguesa a partir de los planteamientos de Adam Smith y del principio de la «Escuela Clásica», formaban el núcleo central del cuaderno. Las posiciones de Engels y Marx eran sustancialmente análogas: ambos, el primero en Inglaterra y el segundo en París, después de diferentes experiencias en su patria habían encontrado el movimiento obrero, es decir, asociaciones organizadas de obreros y artesanos, diversamente influenciadas por el socialismo y el comunismo, y con objetivos políticos bastante precisos. Precisamente en estos años ambos dieron el paso que todavía les separaba del comunismo, Marx superando la abstracta crítica de Feuerbach, Engels a través del estudio de la situación del proletariado en sus formas más organizadas y «modernas», el proletariado inglés de las fábricas. Liberados del carácter abstracto y la incertidumbre de los tiempos juveniles, trabado conocimiento no sólo con los nuevos escritores de economía e historia, sino también en contacto con una nueva realidad económica y social, Marx y Engels estaban en condiciones de precisar más y mejor su propio pensamiento y, precisamente los artículos de los *Anales*, podían poner las premisas de una mayor profundización futura.[20]

El resto de las aportaciones no carecían tampoco de interés. La poesía de Heine, ferozmente sarcástica con respecto al rey de Baviera, atraía la atención, no sólo de los admiradores del poeta, sino también la de muchos espíritus libres de Alemania. Así también los escritos de los autores «demócratas», el poema *¡Traición!* de Herwegh, los documentos proporcionados per Bernays, las crónicas de la batalla jurídica de Jacoby, presentaban un interés y un espíritu innovador hasta el punto de ser apreciados por un público vasto, hasta el punto, decimos, de «causar impresión» en Alemania, según el juicio del mismo Ruge que, como sabemos, era literato y filósofo en grado de juzgar con imparcialidad los escritos verdaderamente originales.

[20] A fin de valorar los artículos de Engels publicados en los Anales, nos sirve un juicio del mismo autor que, en carta a Marx de octubre del 44 decía: «Hasta el momento, los *Anales* se venden solos. Tiene gracia, pero mi artículo sobre Carlyle ha tenido gran resonancia entre la *masa*, mientras que el otro sobre economía, apenas si ha sido leído. Es natural.»

Mención especial merece la participación de Hess en la revista. El joven de Colonia (miembro unos años más tarde de la Primera Internacional) publicó las no muy elaboradas *Cartas desde París,* en las que esbozaba una breve historia de las corrientes sociales en París; su escrito cuadraba perfectamente con el espíritu de la revista. Sin embargo, Hess había escrito para los *Anales* un artículo muy importante, *La esencia del dinero,* que no pudo publicarse en la revista y que vio la luz un año más tarde,[21] artículo en el que alineándose con Marx y anticipando algunas de sus tesis, demostraba que la real enajenación del hombre se producía en el terreno de lo económico, porque el dinero era el elemento determinante de la sociedad burguesa, y sólo aboliendo el dinero, es decir, la propiedad privada con todas sus implicaciones, se lograría la libertad efectiva del individuo. Argumentos análogos esgrimía Marx cuando, quizá después de haber leído un borrador del artículo de Hess, criticando a su ex amigo Bruno Bauer, discutía acerca del problema de la emancipación de los judíos: «¿Cuál es el culto mundano del judío?» preguntaba Marx en su *Zur Judenfrage,* con expresiones que se remiten a cuanto ya habían expuesto Charles Fourier en Francia y Weitling en Alemania, y respondía: «El pequeño comercio. ¿Cuál es su dios profano? El dinero. Pues bien, la emancipación del comercio y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, constituye la emancipación de nuestra época.»

La última parte de los *Anales,* se llamaba «Panorama de los periódicos alemanes»: estaba compuesta por doce notas críticas y satíricas, la primera de las cuales se atribuye a Bernays. Probablemente, el resto era obra de la redacción y en buena parte de ellas se aprecia la influencia de Ruge, o las redactó él mismo.[22] Sólo las cuatro últimas noticias, unidas entre sí, no son atribuibles a Ruge y pueden, por el contrario, atribuirse a Marx, si bien, precisamente, por motivos formales, es decir, por la irónica utilización de los nombres y términos de la literatura clásica, por la habilísima dialéctica, por las concreciones sobre el «comunismo alemán», etc.[23]

[21] Cfr. Moses Hess. Ueber das Geldwesen, en *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform,* Darmastadt, 1845, vol I pp. 1-34.

[22] De acuerdo con Mega a Ruge pueden atribuírsele 7 notas: 1. Por el uso de términos particulares; 2. Por algunas referencias que se encuentran a la carta de Bakunin (junio de 1843) y a *Progresos en Alemania;* Porque estaba especialmente interesado en algunos de los problemas tratados (*Voltaire, Schiller y Goethe*). Porque ya se había dedicado anteriormente a investigaciones de tipo literario.

La aparición del número doble fue acogida con gran interés. Algunos ejemplares lograron pasar a Alemania. Aunque su éxito político fue grande, el material y financiero fue escasísimo. Por su parte, el gobierno prusiano, hizo presiones sobre el francés, a cuyo frente se encontraba el «historiador» Guizot, a fin de obtener un veto para la difusión de los *Anales;* en realidad el gobierno de Berlín puesto en guardia por sus propios agentes secretos en París había intentado ya impedir o, cuando menos, obstaculizar su publicación. Dado que no había logrado su objetivo, ahora, una vez aparecidos los *Anales,* prohibió su entrada en la nación y decretó la incautación de los ejemplares en las fronteras. Ordenó a las autoridades aduaneras el arresto de los principales colaboradores —Ruge, Marx, Heine y Bernays— caso de que intentasen entrar en Prusia: en realidad lo único que se hizo fue secuestrar numerosos ejemplares del número aparecido. Para la revista todo esto, de acuerdo con Mehring, supuso un duro golpe dado el número modesto de la tirada.

La pobreza financiera, el temor de Ruge a comprometerse posteriormente con los comunistas, de los que seguía divergiendo, tanto con respecto a ideología como a actividades, la retirada del mismo Frobel de la iniciativa comercial,[23] divergencias personales entre los redactores y las diferencias en el juicio de los colaboradores acerca de la conducta de los «poetas» comprometidos en los *Anales,* Heine y Herwegh, que Marx defendía precisamente en su personalidad de poetas, a pesar de reconocer sus defectos como hombres, le llevaron a su ruptura con Ruge. Éste, en carta a Feuerbach, escribía en mayo del 44: «Marx se ha separado formalmente de mí con una carta, aprovechando para este fin el hecho de que me hubiera expresado un poco duramente sobre el sibaritismo y el espíritu desencantando de Herwegh, que contrastan con su carácter. Marx defendió a Herwegh diciendo que era un genio y que tenía un gran porvenir por delante.»[24]

Con la división se llegó también a la muerte de la revista. Pero, en realidad su publicación carecía ya de sentido. Así lo reconocía el mismo Ruge cuando decía, dos años más tarde,

[23] En abril, Marx escribía: «Voces diversas... me obligan a declarar que la librería editora suiza se ha retirado de improviso de esta empresa por motivos económicos, y precisamente por eso ha sido imposible continuarla. París abril 1844 cfr. MARX-ENGELS, *Werke,* cit. vol. XXVII, p. 424.

[24] Cfr. Carta de Ruge a Feuerbach, en Bruckberg (15 de mayo del 44) en Auguste CORNU, op. cit.

sin entender ni lo que habían significado los *Anales*, ni en qué había consistido en Alemania y Suiza el movimiento comunista de los Artesanos.[25] «Desde el primer cuaderno, los *Anales* cayeron en los planteamientos de una secta, que en Francia está perfectamente limitada y no cuenta con nadie de tàlento y que en Alemania no tiene razón de ser, apoyada únicamente por un pequeño grupo de artesanos... cuando el hilo se rompió a causa de la desaparición de la casa editorial, fue imposible reanudarla, precisamente por el contenido de la revista.»

Por su parte, Marx, expresó su oposición al democratismo burgués —precisamente este era el punto de roce con Ruge— después de haber roto con los «libres» de Berlín. La crítica a Bruno Bauer en la *Sagrada familia*, el rechazo del socialismo «sentimental» (el llamado «verdadero socialismo» de Karl Grun y sus compañeros) contenido en la *Ideología Alemana*, la refutación del socialismo «pequeño-burgués» de Proudhon en la *Miseria de la Filosofía*, la impugnación del ingenuo comunismo revolucionario de los artesanos alemanes a cuyo frente estaba Weitling, abrirán la vía y concluirán al mismo tiempo la evolución hacia la claridad que culminará en febrero del 48, con la redacción del *Manifiesto*.

Tras la gran resonancia de que gozaron en el tiempo de su publicación y en los años inmediatamente posteriores, los *Anales* fueron olvidados; en frase de Rjazanov, los *Anales* fueron redescubiertos por Mehring y Meyer. Casi completamente ignorados en España, a excepción quizá de los artículos más famosos de Marx y Engels, constituyen un elemento decisivo para la comprensión de todo el movimiento que llevó a los dos pensadores a la plena elaboración de sus teorías. Esta es la razón que justifica su traducción integral al castellano.

[25] Cfr. Arnold RUGE. *Sämmtliche Werke*. Vol V: *Studien und Erinnerungen aus der Jahren 1843-1845*. Mannheim, Grohe, 1847 (2.ª Ed.), p. 138.

Notas bio-bibliográficas de los colaboradores de los "Anales"[1]

MIJAIL BAKUNIN (1814 - 1876)

Anarquista ruso nacido en Torjok. Oficial de la Guardia Imperial, abandonó el ejército en 1836. Pasó a vivir clandestinamente a Moscú. Estudió filosofía en Berlín (1841), de donde pasó a Dresde y a París (1847). En París trabó amistad con George Sand y Proudhon. Expulsado de París intervino activamente en los movimientos revolucionarios de Praga y Dresde. En 1849 fue arrestado en Sajonia y condenado a muerte. A pesar de ello, fue entregado a Rusia, donde pasó varios años encarcelado antes de ser deportado a Siberia en 1855, de donde logró fugarse al Japón. En 1861 buscó refugio en Londres y en 1865 aparece llevando a cabo trabajos de agitación en Italia. En 1869 fundaba la Alianza Socialdemócrata, que poco después incorporaría a la Primera Internacional. Opuesto a Marx, fue expulsado de la Organización, retirándose a Suiza en 1872.
Escritos anteriores a 1843-44: En los primeros años del quinto decenio del ochocientos escribió un artículo para los *Anales Alemanes* de Ruge, con el pseudónimo de Jules Eytel, *La Reacción en Alemania* (*Die Reaktion in Deutschland*, en *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, Leipzig*, 1842, nn. 247 - 251). En el mismo 1844 fue colaborador del *Vorwärts* (*Adelante*) parisino de L. F. C. Bernays.

[1] El espacio que a cada uno de los colaboradores se ha concedido en las notas bio-bibliográficas está relacionado con la difusión de su obra en España. Sobre los autores más conocidos, se incluye sólo lo más importante de su obra hasta el momento de la publicación de los *Anales franco-alemanes*.

LAZARUS FERDINAND COELESTIN BERNAYS

Periodista y colaborador de numerosas hojas radicales, amigo de Marx, nació en Maguncia en 1815. Tras haber estudiado derecho en la Universidad de Münich, Gottinga y Heidelberg, el joven jurista ejerció durante algún tiempo la profesión en el Palatinado renano. Pero pronto se dedicó al periodismo político, obteniendo resonantes éxitos con sus artículos en la *Rheinische Zeitung*, y con su opúsculo *Alemania y las constituciones parlamentarias de Franconia.* Unos años más tarde, Engels, en Carta a Marx del 20 de enero de 1845, ponía de relieve el brillante estilo de Bernays: «Me he divertido muchísimo con algunas cosas de Bernays. Se trata de un tipo capaz de hacerte reír a carcajadas, cosa que cada vez resulta menos frecuente.»
A finales de 1842 sustituyó a Karl Grün en la redacción de la *Mannheimer Abendzeitung;* el tono inconformista del periódico le obligó a abandonar Renania. Emigró a París, donde conoció a Heinrich Börnstein, propietario del periódico editado en alemán *Vorwärts!* Ocupó su dirección sustituyendo al moderado Adalbert von Börstein, junto a Marx y Engels. Prohibida la publicación de *Vorwärts* por el ministro Guizot, a instancias del gobierno de Berlín, fue condenado a varios meses de prisión: a principios de 1845 fue, junto a Marx y Ruge, expulsado de París.

Después de los acontecimientos del 48 emigró a América. Continuó su actividad periodística en San Luis, donde publicó, ayudado por Heinrich Börnstein, el *Anzeiger des Westens,* del cual fue colaborador también Ruge. Fue considerado uno de los mejores periodistas en lengua alemana. Por aquel tiempo se hizo amigo de Abraham Lincoln y, en 1861, por intervención de este último fue enviado a Europa, a Zurich, como cónsul de los Estados Unidos. Murió en los Estados Unidos en 1876.
Redactó y colaboró en:
Rheinische Zeitung (*Gaceta Renana*). Colonia 1842.
Mannheimer Abendzeitung (*Gaceta de la tarde de Mannheim*) Mannheim, 1842-3.
Deutsch-französische Jahrbücher, París 1844.
Anzeiger des Westens (*Monitor de Occidente*) S. Luis, 1850-60.

FRIEDRICH ENGELS (1820 - 1895).

Bibliografía hasta 1844: En la época de la publicación de los *Anales franco-alemanes,* Engels ya había colaborado en numerosos periódicos y revistas, entre los más conocidos están: *Telegraph für Deutschland,* de Hamburgo, *Rheinische Zeitung,* de Colonia *Scheweizerischer Republikaner,* de Zurich, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (*Ventiún pliegos desde Suiza*), de Zurich; había publicado, además, algunos opúsculos anónimos contra Schelling.

LUDWIG FEUERBACH (1804 - 1872).

De formación hegeliana, era, en los años de los que se habla, el pensador más importante de la izquierda del movimiento filosófico que tomaba su nombre de Hegel; sus escritos más importantes hasta 1844 fueron: *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del Cristianismo*), de 1841 y las *Vorläufige Thesen über die Reform der Philosophie* (*Tesis Provisorias para la reforma de la Filosofía*), en *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (*«Anekdota» para la filosofía y la publicística alemana contemporánea*) Zurich, 1843.

HEINRICH HEINE (1797 - 1856).

Los textos más conocidos de Heine en los años de la publicación de los *Anales*, fueron; el *Buch der Lieder* (*Libro de los cantos*), de 1827; *Reisebilder* (*Imágenes de viaje*), de 1827 y 1831, así como sus corresponsalías periodísticas desde París, redactadas para la *Allgemeine Zeitung* de Augusta, recogidas en un volumen años más tarde; en el mismo 1844 se publicó *Deutschland; ein Wintermärchen* (*Alemania, un cuento de invierno*).

GEORG HERWEGH

Georg Herwegh fue, indiscutiblemente, el poeta «social» más insigne que hubo en los años de la Alemania prerrevolucionaria. Nacido en Stuttgart en 1817, empezó estudiando en la Facultad de Teología de Tubinga, inscribiéndose después en la Facultad de Leyes, dedicándose, finalmente al periodismo, llegando a ser colaborador activo, en los años 1839-41, de la radical-democrática *Deutsche Volkshalle* (*Cámara del pueblo alemana*) dirigida por Georg Wirth.
Emigrante a Suiza, traductor de A. de Lamartine, en 1841 publicó el libro que le proporcionó fama, las *Gedichte eines Lebendigen*, cuyo éxito se materializó en numerosas ediciones en los años inmediatamente posteriores; en sus cantos el poeta exaltaba la «nueva» patria alemana, que había de surgir a partir de la «revolución» contra los príncipes y potentados, restauradora de la libertad por aquéllos suprimida.
A pesar de sus críticas y su actividad entre la oposición, Herwegh, un año más tarde, realizó un viaje triunfal por Alemania, siendo calurosamente acogido, incluso, por el mismo rey de Prusia, Federico Guillermo IV. Pero el período de armonía con la patria alemana fue breve. En 1842, el Gobierno de Berlín, prohibió la entrada en Prusia del quincenal que Herwegh había empezado

a dirigir en Zurich, el *Deutscher Bote aus der Schweiz* y, a principios del año siguiente, a instancias siempre del Gobierno Prusiano fue expulsado de la ciudad de los lagos, donde, sin embargo, y como anexo al *Literarischer Comptoir* de Jules Frobel y August Follen pudo publicar los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Se estableció después en París donde en 1844, vio la luz el segundo volumen de las *Gedichte eines Lebendigen*. Bastante conocido, incluso por las críticas que Marx llegó a formularle, su intento, en el transcurso de la revolución del 48, de agrupar un cuerpo expedicionario alemán para la liberación de Alemania; naturalmente el intento fracasó.
El poeta se apagó en 1875, tras haber publicado numerosos poemas y obras de traducción.
Escritos fundamentales:
Gedichte eines Lebendigen (*Poesías de un viviente*), Zurich y Winterthur, Literarischer Comptoir, 1841.
Gedichte und Kritische Aufätsze aus den Jahren 1839 und 1840 (*Poemas y composiciones críticas de los años 1839 y 1840*), Stuttgart, Verlagsbuchhandlung, 1845.
Neue Gedichte (*Nuevos poemas*), Zurich, Verlags-Magazin, 1877.
Briefe von und an Georg Herwegh (*Cartas a y de G. Herwegh*), Herausgegeben von Marcel Herwegh, Zurich, A. Müller, 1896.
Georg Herweghs Briefwechsel mit seiner Braut (*Correspondencia de Georg Herwegh con su novia*). Stuttgart, R. Lutz, 1906.

MOSES HESS

Nació en Bonn en 1812, murió en 1875, es una de las figuras más interesantes del socialismo alemán de mediados del siglo XIX. Hebreo, hijo de un pequeño industrial. Muy joven abandonó la casa de su padre para dedicarse a los estudios filosóficos: conoció así la filosofía hegeliana y se interesó por el socialismo francés de la época. Inteligente y dotado de un profundísimo talento fue intelectualmente inestable. Todo esto puede deducirse de sus obras, desde su juvenil (1837) *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas,* hasta las obras «sociales» o sobre el sionismo en su madurez.
Amigo de Marx y Engels, a pesar de las muchas divergencias que en muchos momentos de la vida le alejaron de los dos pensadores, permaneció siempre ligado a ellos, los cuales, aún criticándole, siempre estimaron su capacidad y su honestidad. Ya en la vejez se adhirió al movimiento lasalleano convirtiéndose en uno de los principales teóricos europeos del sionismo.
Obras más importantes:
Die heilige Geschichte der Menchheit. Von einem Jünger Spinozas (*La historia sagrada de la humanidad. De un discípulo de*

Spinoza). Stuttgart, Halberg'sche Verlagsbuchhandlung, 1837.
Die europäische Triarchie (*La triarquía europea*). Leizpzig, O. Wigand, 1841.
Catéchisme rouge (*Catecismo rojo*). [Genéve], F. Melly [1851].
Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten (*Roma y Jerusalén, la última cuestión de nacionalidad. Correspondencia y notas.*) Leipzig, E. Wengler, 1862.
Rechte der Arbeit (*Derechos del trabajo*). Frankfurt a. M., R. Baist, 1863.
Ueber Socialokönomische Reformen (*Sobre las reformas socio-económicas*). Hamburgo. Köhler, 1863.
Une nation déchue. Coalition de tous les peuples contre l'Allemagne prussifiée (*Una nación en decadencia. Coalición de todos los pueblos contra Alemania prusificada*). Bruxelles, Bureau du peuple, 1871.

JOHANN JACOBY

Hebreo de nacimiento (Könisberg, 1805). J. Jacoby estudió medicina en su ciudad natal y en Heidelberg, dedicándose después al ejercicio de la profesión. Desde muy joven se interesó por las cuestiones políticas. Publicó numerosos libros y opúsculos relativos a cuestiones de actualidad y sobre el problema de la emancipación hebrea. Repetidamente enfrentado a la censura prusiana. Sus *Vier Fragen, beantwortet von einem Ost-preussen*, de 1841, donde manifestaba la necesidad para el pueblo de una constitución, fueron muy comentados en la época.
El libro le proporcionó una acusación por alta traición y una condena de dos años y medio de prisión, a continuación recurrida. En esos mismos años publicó muchísimos escritos polémicos relacionados todos con las escasas garantías de libertad concedidas en Alemania, con las vanas promesas del rey Federico Guillermo IV con ocasión de su coronación, y en defensa contra las muchas denuncias de que fue objeto por parte de la magistratura prusiana.
En 1848 llegó a ser uno de los miembros más activos del *Reformpartei*, el partido liberal-reformista, y formó parte del parlamento de Frankfurt. Concluido el período revolucionario con la victoria de las fuerzas del orden, volvió a ejercer como médico en Könisberg. En 1863 volvió a ser elegido diputado en el Parlamento Prusiano y se adhirió a la oposición: siete años más tarde, al declararse contra la anexión de Alsacia y Lorena por parte de Alemania, fue nuevamente encarcelado durante un tiempo. Murió en 1877.
Escritos más importantes:
Ueber das Verhält des... Oberregierungsrats Herrn Streckfuss zur

Emancipation der Juden (*Comentarios al informe del Alto Consejero de Prefectura... señor Streckfuss acerca de la emancipación de los judíos*), Hamburg, Hoffmann und Cape, 1833.
Der Streit der Pädagogen und Aertze. Könisberg, Bon. 1836.
Vier Fragen, beantwortet von einem Ostpreussen (*Cuatro preguntas, con respuesta de un prusiano oriental*), Mannheim, 1841.
Meine Rechtfertigung wider die gegen mich erhobene Anschuldigung des Hochverrathes etc. (*Mi justificación con respecto a las acusaciones de alta traición formuladas contra mí*), Zurich und Winterthur, Literarisches Comptoir, 1842.
Verthheidigung meiner Schrift; Das Königliche Wort Friedrich Wilhelm III (*Defensa de mi escrito: la real palabra de Federico Guillermo III*), Mannheim, Bassermann, 1846.
Beschräkung der Redefreiheit (*Limitación de la libertad de expresión*), Mannheim, Bassermann, 1846.
Deutschland und Preussen (*Alemania y Prusia*), Frankfurt a. M., Literarische Anstalt, 1848.
Die Gründsätze der preussischen Demokratie (*Los principios de la democracia prusiana*), Berlín, F. Duncker, 1850.

KARL MARX (1818-1883)

En los años anteriores al 1844, Marx había colaborado en numerosas revistas filosóficas y políticas, había sido jefe de redacción de la Rheinische Zeitung, en la que publicó numerosos artículos; en 1843 había redactado la *Kritik des hegelschen Staatsrechts* (*Crítica de la filosofía hegeliana del derecho del Estado*), inédita hasta 1927.

ARNOLD RUGE

Nacido en 1802 en Bergen-Rügen, después de haber estudiado en varias universidades alemanas y de haber sido miembro de la asociación de estudiantes liberales, en 1825, Arnold Ruge fue condenado a 14 años de prisión por haber tomado parte en diversos movimientos revolucionarios. Liberado en 1830, consiguió un puesto de privatdozent en la Universidad de Halle; a través de sus *Hallische Jahrbucher fur Wissenschaft und Kunst* (lo que después serían los *Deutsche Jahrbücher fur...*), publicados a partir de 1839, llegó a convertirse en uno de los principales representantes del movimiento neohegeliano, aun sin poseer particulares capacidades o excepcional inteligencia. Acerca de él Franz Mehring, en su *Historia de la social-democracia alemana,* ha escrito: «Ruge tenía bastantes de las cualidades de un buen publicista, formación filosófica, diligencia, sensibilidad, espíritu bata-

llador..., hacha robusta, la necesaria para las raíces del robusto tronco de la reacción...»
Obligado a abandonar primero Prusia y después Sajonia, se trasladó a París, donde trabajó durante algún tiempo, primero interesándose por la publicación de los *Deutsche-Französische Jahrbücher,* y colaborando después en diferentes periódicos alemanes. Durante los revolucionarios años de 1848 y 1849 publicó en Berlín *Die Reform*; elegido parlamentario por Frankfurt intentó agrupar a su alrededor las fuerzas burguesas democráticas de la oposición, convocando en Berlín un Congreso democrático panalemán.
Obras principales:
Neue Vorschule der Aestetik (*Nueva escuela preparatoria de la Estética*), Halle, Buchhandlung des Waissenhauses, 1836.
Preussen un die Reaktion (*Prusia y la reacción*), Leipzig, O. Wigand, 1838.
Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, Leipzig, 1839-1841, publicados después con el nombre de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst,* en Dresde.
Zwei Jahre in Paris. Studien und Eriunerunjen (*Dos años en París, estudios y recuerdos*), Leipzig, Jurany, 1846.
Gesammelte Schriften (*Escritos escogidos*), 10 vols. Mannheim, Grohe, 1846-48.
Novellen aus Frankreich un der Schweiz (*Noticias de Francia y Suiza*), Leipzig, Verlagsbureau, 1848.
Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der sozial-demokratische Freiheit (*La institución de la democracia en Alemania o el Estado popular y la libertad social democrática*), Leipzig, Verlagsbureau, 1849.
Unser System (*Nuestro sistema*), Leipzig, 1850.
Aus früherer Zeit (*Desde los tiempos pasados*), 4 vols. Berlín, F. Duncker, 1863-67.
An die deutsche Nation (*A la nación alemana*), Hamburg, O. Meissner, 1866.
Der Krieg und die Entwaffnung (*La guerra y el desarme*), Berlín, A. Jonas, 1867.
Acht Reden über die Religion (*Ocho discursos sobre la Religión*), Berlín, Stuhrsche Buchhandlung, 1869.
Geschichte unsrer Zeit (*Historia de nuestro tiempo*), Leipzig, C. Winter, 1881.

Los anales franco-alemanes

Indice de la edición original

Presentamos a continuación el índice en alemán de los *Anales*, con la paginación del número de la revista aparecido en febrero de 1844.

Plan de los anales franco-alemanes

por ARNOLD RUGE

Esta revista es una revista crítica, no un periódico literario alemán. En ella publicaremos exposiciones de franceses y alemanes relacionadas con:

1. Hombres y sistemas particularmente significativos, problemas actuales, la constitución, la legislación, la economía del Estado, la cultura y las costumbres. La fantasiosa política del gobierno central será abolida y en su lugar será instaurada la ciencia real de las costumbres humanas.
2. Una reseña de los periódicos y revistas; cualificación de su relación con los problemas de nuestro tiempo.
3. Una reseña de la vieja literatura, seria o amena, de Alemania: reseña que, necesariamente tendrá que llevarnos a una crítica del espíritu alemán tal como hasta ahora se ha manifestado en sus formas trascendentales, putrefactas e inmovilistas. Y, al mismo tiempo, una reseña de aquellos libros de ambas naciones, mediante los cuales nace y progresa la nueva época en que estamos entrando.

Nuestro trabajo, interrumpido durante algunos meses continúa ahora bajo una nueva concepción.[1]

Cuando el año pasado los gobiernos alemanes suprimieron la tradicional libertad de pensamiento y censuraron la prensa[2] que presentaba el mundo de acuerdo con la con-

[1] Ruge se refiere aquí a los *Deutsche Jahrbücher*.

[2] A lo largo de los años 1842-43 se habían realizado numerosas intervenciones legislativas, tanto en la Confederación Germánica como en Prusia, tendentes a limitar la libertad de pensamiento y prensa. Se impuso un sistema de censura parecido al que había estado vigente durante 1840-41.

cepción filosófica más reciente, encontraron, donde la acción fue comentada, el consenso de los representantes del pueblo o la general indiferencia de la gran masa. Esta experiencia demuestra cómo en Alemania la filosofía está muy lejos de constituir un hecho racional. Tiene que llegar a serlo. La indiferencia de las masas y la hostilidad entre los incultos y los doctos tiene que acabar; la oposición de los que por amor al puesto que ocupan son contrarios a la puesta en práctica y utilización de la razón, debe suprimirse. Un pueblo no es libre hasta que no eleva la filosofía a principio de su evolución y es tarea de la filosofía llevar al pueblo a dicha concepción.

Al ser la ciencia indiferente con respecto a la vida o, cuando menos, al resultar su sublime esfera completamente inabordable para la gran masa, la hipocresía parecía insuperable en Alemania. Mediante relaciones racionales el núcleo de la ciencia llega a ser propiedad común en forma de praxis y conciencia general. Pero en Alemania, una idea práctica o una palabra vital constituyen sin ningún género de duda un atentado contra todo lo que es sagrado y por encima del vulgo. La ciencia alemana no es libre ni humana, sino más bien sagrada y noble, exactamente igual que el Estado Alemán, y entregarla sin cortapisas a la humanidad es una *traición*. Esta *traición* la tenemos que llevar a cabo ahora.

Podría decirse, mejor, que hay que continuar con esa traición, desde el momento en que, realmente, está ya empezada. Los acontecimientos de los últimos años han conferido a la filosofía una importancia política sin precedentes en Alemania y han sacudido no poco la fe en ese mundo literario en que viven aislados los dioses tranquilos de un Olimpo artístico y culterano. La humanidad ya no se interesa por los lejanos destellos de una sabiduría que opera más allá del horizonte cotidiano, o por la muda contabilidad literaria de ingenios muertos y enterrados, sino más bien por el huracán real al que apuntan nuestros cerebros, por el tumulto, por el tranquilo fluir de toda la atmósfera presente, en que se desarrolla la lucha de los elementos contrastantes: por la vida de este real y laborioso mundo de los hombres.

Actuar con vistas a estos intereses aparece así como la tarea de todo hombre con posibilidades. La gran concepción iluminista de una literatura de fama mundial, resulta ahora puesta en práctica en toda su extensión; todo arte y todo ingenio, toda ambición y trabajo que no pretenda despérdi-

ciarse, tendrán que ser utilizados para la puesta en práctica poderosa e irresistible de la libertad política y cultural, en cuanto patrimonio de todo pueblo civilizado.

Nosotros estamos empeñados en esta tarea. La acción alemana, por el momento, se reduce a un mundo libresco que se comporta como si la revolución y la época en que estamos viviendo no tuviese nada que ver con él; por lo tanto, nosotros eliminaremos esa diferencia y perseguiremos objetivos políticos con plena conciencia. Todo estará en función de la libertad. A los filósofos no les está concedida una cultura no comprometida. Filosofía equivale a libertad y pretende generar libertad; y por libertad nosotros entendemos libertad realmente humana, por lo tanto libertad política, y no cualquier melífluo aroma metafísico elaborado en un estudio o incluso en una cárcel.

Empezaremos con lo de escribir una revista crítica: pensamos que una definición como esa es apropiada en cuanto que lo que nos proponemos es describir en forma filosófica y publicística la crisis de nuestro tiempo.

Por lo que se refiere a Alemania seguiremos teniendo en cuenta la literatura, dado que los escritores, como los gobiernos, no producen más que pura literatura.

Por lo demás, las referencias a cualquier problema de actualidad, prescindiendo del aspecto específicamente literario del mismo, están incondicionalmente referidas a los colaboradores de la revista proyectada.

Introducir en las conciencias todo lo relacionado con la enorme sacudida que se está operando en el viejo mundo, formulado en el modo más artístico, armónico y expresivo posible. Esta es la tarea que con frecuencia han asumido brillantemente los franceses y que ahora se nos plantea a nosotros. El *Contrat Social* alemán: ¿Qué es Alemania y qué tiene que llegar a ser? La política alemana para el pueblo. Todos estos breves ensayos serán publicados. No debemos dormirnos sobre los laureles inmortales de los franceses.

En realidad el carácter de dichos escritos que se diferencian de la marcha de la vida pública y contienen el origen de una nueva época, son a la cultura alemana como la vida es al sueño. Las concepciones audaces, el arte de la exposición y el éxito amplio a nosotros nos resultan imposibles.

Todo lo cual nos lleva a Francia. Toda divulgación de la ciencia, cualquiera de sus relaciones con la política compor-

ta inmediatamente una referencia a Francia. Estar en contra de Francia y de la política equivale, en Europa, a estar en contra de la política y de la libertad. Por sí sola, Francia representa el principio político, el verdadero principio de libertad humana en Europa. Francia ha proclamado y conquistado los derechos del hombre, ha perdido y recuperado nuevamente su conquista, y lucha ahora por la realización de los grandes principios humanistas que transformaron el mundo. De ahí que esta nación tenga una misión cosmopolita: lo que Francia obtiene combatiendo es una conquista de todos. El odio nacionalista para con Francia equivale, por lo tanto, exactamente a la aversión ciega por toda libertad política. En Alemania el grado de inteligencia y evolución moral de un individuo resulta de lo que dicho individuo opina con respecto a Francia. Cuanto más obtusa es la inteligencia de un alemán, y su mentalidad más servil, tanto más arbitrario e injusto será su juicio sobre Francia. La grandeza y la fuerza moral que para sí y para Europa ha conquistado la libertad, de la que disfruta hoy el mundo entero, se resume para él en la aniquilación de su único enemigo, el filisteismo. Y a los impíos franceses no se les reconocerá siquiera un sentido de felicidad doméstica. El que, en Alemania comprende y aprecia a los franceses es ya una persona culta, libre. Y es natural.

La unión real del espíritu alemán con el francés se lleva a cabo mediante el encuentro a nivel humanista: dicha unión o encuentro es la premisa de una evolución moral del individuo a través de la superación de un brutal odio nacionalista, y de un reconocimiento de los méritos científicos, sociales y políticos de uno y otro país.

En ambos casos se trata de una evolución espiritual. También en esto nos superan los franceses. Los franceses han reconocido espontáneamente nuestras cualidades, en un momento en que tenían todas las razones del mundo para odiarnos. Sin embargo, nos estudian y nos escuchan llegando incluso a sobrevalorarnos, tanto a nosotros como a nuestra ciencia ultraterrena; y si todavía no conocen la transformación mundial de la nueva época, enseguida se hará evidente que, precisamente a este nivel, se encuentran de hecho con nosotros. No nos es lícito permanecer detrás de los franceses, si no en cuanto a libertad, al menos en cuanto a la cultura. Si hubo un tiempo en que Lessing tuvo que liberar Alemania del yugo de la cultura francesa, ahora, in-

dudablemente, el estudio del mundo intelectual francés y de su culta elegancia, representa para nosotros una liberación de las ataduras de los prejuicios, una defensa contra los abusos tiránicos y belicosos del espíritu nacionalista y, finalmente, un impulso hacia la conquista de la libertad política y de una vida estatal pública. La unión efectiva de las dos naciones reside en las relaciones culturales; indudablemente una unión como esa representa la victoria de la libertad.

Nosotros alemanes hemos perdido mucho tiempo desenterrando, cepillando y quitando el polvo a nuestra vieja mercancía religiosa y política. Nublándonos así la vista, convirtiéndonos en decididamente románticos. Pero al mismo tiempo hemos adquirido un sentido del orden y una aguda visión lógica que, a modo de segura brújula, nos guía a través de fantásticas regiones, mientras que los franceses van a la deriva, sin timón, vapuleados por un viento tempestuoso. Ni siquiera Lamennais o Proudhon, a pesar de su insuperable concisión y claridad en terreno político, constituyen una excepción, por no hablar ya de los sensimonistas o furieristas.[3]

Por muy extraño que pueda parecer a los incultos, lo que nos ha liberado a los alemanes del arbitrio y la fantasía es el sistema hegeliano. Al definir todo el mundo *trascendente* de la metafísica precedente como *reino de la razón*, nos ha obligado en cierto modo a abolir la *trascendencia* de la razón para disfrutar de todas las ventajas de su seguridad y coherencia lógica. Desde el cielo del sistema hegeliano se baja a la tierra que pertenece directamente a la razón humana, provistos de la inteligencia piloto que utiliza el mapa celeste aun cuando tiene que orientarse en la tierra. Este mapa celeste es para nosotros, los alemanes, la lógica del sistema hegeliano, lógica que compendia todo el sistema en forma abstracta y divina.

Existe una diferencia notable entre el logro inmediato de la libertad humana y las exigencias del puro humanismo, y el agotamiento sistemático (es decir, filosófico) y completa superación de toda la «economía divina» que todavía obstaculiza la marcha de la humanidad, y el inmenso fárrago romántico con el que contamos, tanto en el terreno religioso como en el político. La exigencia de libertad de los

[3] Se trata de las «escuelas» de los seguidores de Saint-Simon y Fourier, cuya mayor difusión tuvo lugar en el ventenio comprendido entre el 1826 y el 1847-48.

seguidores del sistema hegeliano no es, por lo tanto, un deseo gratuito, sino que está justificado, no se trata de una genérica buena voluntad liberal, sino una necesidad de coherencia, no un resultado casual, sino el producto de la historia y del espíritu alemán, una forma de toma de conciencia de todo su desarrollo anterior, al cual, ahora, no se opone nada.

En esto precisamente estriba el orgullo del actual espíritu del tiempo: en haber penetrado incluso aquello que se le hubiera podido contraponer, el pasado, su desarrollo anterior y su sucesiva magnificencia. Una empresa como esta hubiera podido lograrse antes: en Alemania, la exigencia de libertad era en un tiempo tan burda y confusa que lo único que solía expresarse era una incondicional veneración por el pasado. Sin embargo, en un primer tiempo, cuando se trató de llevar a cabo esa exigencia, el pasado coincidió con el antiguo despotismo burocrático; después, cuando dicho despotismo burocrático fue reinstaurado se presentó la posibilidad, así lo parecía, al menos, de retroceder un paso más y servirse del romanticismo, o lo que es lo mismo, del principio de la restauración cristiano-germánica, para la reforma del Estado burocrático. Indudablemente, se trató de un intento poco feliz. Desde el momento en que dos reyes alemanes[4] intentaron sin éxito reelaborar el Medioevo a través de dicha reforma, la impotencia del romanticismo fue ampliamente demostrada. Pero, si no otra cosa, de todo ello derivó un elemento positivo, o sea, la contraposición neta entre el espíritu de la restauración y el de la revolución. Los privilegios del antiguo Sacro Imperio y la libertad humana de nuestra época son enemigos mortales.

Del lado de la revolución están todas las potencias morales e intelectuales. Ante cualquier palabra pronunciada en nombre de la libertad tiembla el bagaje podrido de las remotas rarezas, y sus guardianes y defensores saben perfectamente que no hacen falta las trompetas de Jericó para destruirlo. En Alemania, este miedo nos ha prohibido la palabra. Dicha prohibición es, no sólo la expresión de un odio mortal, sino también la expresión de un mortal miedo, y precisamente por eso constituye para nosotros una garantía para el futuro. Una derrota como esta supone ya la victoria.

Desde luego, los franceses responderían «Después de treinta años de lucha, no haber obtenido más que un antiguo

[4] Federico Guillermo IV de Prusia y Ludovico I de Baviera.

despotismo, que en su terror mortal ha aniquilado toda expresión libre de la vida pública, y ha reducido la libertad a la vaga esperanza de una generación futura, significa, en realidad, haber perdido mucho tiempo y mucho terreno». Es cierto, lo admitimos, el cambio proyectado para el futuro no mejora el futuro mismo, una realidad que para nosotros sigue siendo muy incierta.

No podíamos reconocer más claramente este hecho que sintiendo tener que desesperar, antes de llegar al hospitalario suelo francés, aunque sólo fuese por volver a tener algún día la facultad de expresar y difundir nuestro pensamiento. Y, sin embargo, la investigación en el ámbito de los principios puros no es trabajo en balde; el estudio de las regiones trascendentales, al que nosotros los alemanes tanto tiempo hemos dedicado, no es inútil. Ese esfuerzo y esa investigación conducen, a través del conocimiento renovado, clarificado, del antiguo principio, à la conquista radical de un principio nuevo: convertir los nuevos frutos en accesibles a los franceses; esta es la forma de custodiar y mantener al seguro la gran sacudida que los creó a través de la revolución y la filosofía del siglo XVIII.

Nosotros garantizamos dicha sacudida, si logramos divulgarla a través de la nueva filosofía alemana, contra toda degeneración de aquella genialidad salvaje y desenfrenada fantasía a la que suelen precisamente abandonarse los franceses con noble negligencia, como lo demuestra cumplidamente el fanatismo de Chateaubriand y Lamennais y la ínfulas románticas de gran parte de la actual juventud francesa. Tras haber ultrajado la libertad luchando en favor del despotismo contra el acontecimiento más importante de la historia mundial, la Revolución, nosotros los alemanes podremos rescatarnos preservando con nuestra filosofía el espíritu francés de las tentaciones que le asaltan, tentaciones ante las cuales, los buenos alemanes, desde la época de las guerras de liberación[5] no han dejado nunca de sucumbir.

El ingenuo que no conoce los tortuosos caminos de la fantasía poética y religiosa y que apenas si la sabe esbozada y caracterizada para siempre en ese metafísico mapa celeste, nunca está seguro. Desde tiempos inmemoriales, los sacerdotes, que tuvieron el valor de revelar al mundo misterios

[5] Las «guerras de liberación» contra el imperio francés de Napoleón.

que ellos mismos no conocían y en cuyo interior no vieron claramente, basaron su sistema sobre la ingenuidad humana.

En esta ingenuidad se apoyaba todo el sistema teologal de la Edad Media, sistema al que se sacrificaba el hombre y la libertad. Los alemanes pueden alardear de pertenecer por decisión propia a esta época falsa y deshumana. ¿A quién, si no a las tonterías metafísicas de nuestros antepasados, tiene que agradecer el mundo su precipitación desde las luminosas vetas de la humanidad griega hasta el profundo abismo de la barbarie cristiano-germánica? Y ahora toda esta milenaria tontería va precisamente a sobrevivir a la Revolución sin desaparecer ni siquiera después del desmoronamiento de toda la antigualla imperial. A principios de siglo, cuando los alemanes reconquistaron la independencia, volvieron nuevamente sus ojos a toda esa antigualla, y lo que no podía constituir de nuevo una realidad siguió siendo objeto de inexpresable nostalgia y fuente de tranquilidad. Durante una temporada los alemanes estuvieron reevocando la magnificencia regio-papal; pero después, en un segundo momento, mediante esa reedición de la que hablamos, les resultó fácil comprender todo aquel período, y la reciente filosofía demuestra cómo también los alemanes rechazan ahora espontáneamente la ilusoria vuelta al pasado, declarando la guerra al Medioevo «cristiano-germánico» en nombre de los imprescribibles derechos del hombre. Esto para Francia resulta una satisfacción: además, como ya hemos dicho, se trata de un hecho que habla en favor suyo; constituye una fusión del pueblo francés y alemán en un idéntico principio humano, una invencible alianza de la libertad de ambos pueblos, cuyo destino común permanecerá de ahora en adelante como elemento inexpugnable de su conciencia política.

Por otra parte, el retorno de la conciencia alemana a los conceptos fundamentales de la revolución nos coloca frente a una realidad que, hasta ahora, con increíble superficialidad, hemos dejado de lado. Francia es una nación que desde el tiempo de la Revolución trabaja por poner en práctica la filosofía: Francia es una nación esencialmente filosófica. Si acaso se le pudiera acusar de haber perdido de vista alguna vez los principios ideales, también es cierto que tendremos que reconocer el maravilloso valor y la inteligencia con que ha vuelto a ellos y con ellos impregnó su vida; eso nadie como Francia lo ha sabido hacer hasta el

momento. Por eso es sagrado el suelo de esta nación; sobre él ha surgido una literatura clásica, viril, verdaderamente sincera, fascinante en su forma y en su contenido. Nosotros, alemanes, poco o nada tenemos de todo esto. Todo eso ya lo sabemos, y por el momento no pretendemos siquiera que el alimento espiritual que gratuitamente se nos concede sea puro y genuino. Nuestra literatura y nuestra vida política cada día están más corrompidas, y si un escritor o un político está lo suficientemente desprevenido como para ser un sincero defensor del sistema que rige este mundo al revés, en el que todos existen en función del uno y muchos en función de pocos, se trata, entonces, de una autenticidad y de una libertad de expresión sin nigún valor, de una ingenuidad peligrosa como ninguna. ¿Cómo salvarnos de la mayor calamidad que puede asolar una nación, de la depravación moral de su vida pública?

Debemos buscar la vida pública auténtica y libre allí donde se pueda encontrar, y dado que Alemania es demasiado obtusa para reclamar en voz alta y con gritos enérgicos la libertad de prensa, tenemos, por lo tanto que escribir y publicar en el exterior, tal y como se vieron obligados a hacer los franceses antes de la Revolución.

Para nosotros, alemanes, se trata de tener ante los ojos un ejemplo de libertad efectiva de prensa, de hacernos una idea de la libertad que se autogobierna impuesta a partir de las leyes, de una libertad que no puede reprimirse y que permanece fiel a las eternas leyes de la razón, de una libertad que, consciente y serena, se opone a la mueca del esclavo encadenado; que no pretende agredir ni devastar el mundo, sino fascinarlo, conquistarlo, elevarlo por encima de sí mismo; de una libertad que, en la armonía y en la verdad de la propia ley encuentra su medida y su objetivo. Sí, señores, de esta libertad precisamente se trata.

Durante mucho tiempo nos habéis estado llevando de un sitio para otro, pisoteándonos sin piedad, habéis suprimido y arruinado nuestro trabajo, con todo lo cual lo único que se ha logrado es trocar en rabia la cólera que vuestra ignorancia y brutalidad provoca; después, tras haber incluso deformado los matices de una justa pasión, nos habéis señalado con el dedo y nos habéis calificado, juzgándonos a través de nuestros escritos tal como habían sido publicados por vuestra burocracia y decapitados por vuestra prensa libre. Esto no es combatir: es vejar a quien tiene las manos

atadas, tomarse a broma los derechos y la dignidad de los hombres. Basta de este juego. Parece que nos teméis; pero no tenéis por qué temernos a nosotros, que hasta el momento hemos sido objeto de vuestros cuidados paternales. Si queréis combatir, ya tenemos las mismas armas, pero si ahora nos presentamos tal y como realmente somos y no como nos obligaba la censura y como astutamente intentábais desfigurarnos, no os es lícito temer que la luz nos favorezca ahora más que en otro tiempo.

Nos fortificamos ahora en la libertad de prensa e, improvisamente, podemos disfrutarla, nosotros que ya no podíamos escribir ni siquiera bajo control de la censura. Es el salto más grande que pueda concebirse: de la posición más degradante a la más digna, de la total opresión a la completa libertad. Este salto, a pesar de todo, es una cosa natural. Las antiguas relaciones resultaban insostenibles porque nosotros las habíamos superado y demostraremos que en el oscuro seno materno de Alemania llegamos a ser tan fuertes como para percibir toda la luz del mundo, compenetrándonos en el aire de la atmósfera libre.

Esperamos que nuestra libertad de prensa sea precursora de obras inmortales del taller de la nueva generación. Dicha libertad se convierte en libertad real en cuanto se presenta como el futuro de serios y completos estudios de filosofía; pero también a vosotros, miembros de la vieja generación sometida, también a vosotros os proporcionará una nueva libertad de prensa, al menos contra nosotros. Cuidad que no se convierta en una solapada deformación de la auténtica, en un viejo y burdo fantasma alemán carente de moral, inteligencia y belleza. Unid todas vuestras fuerzas y si no lográis ser libres adversarios de la libertad, intentad, al menos, lograr el mérito de ser siervos dóciles y perfectamente aleccionados. Si llegáis a polemizar abiertamente como adversarios dignos, si lográis demostrar que sois alemanes sin brutalidad, patriotas y no abyectos, fieles sin sombra de duda con respecto a los eternos derechos del hombre, entonces, esa nueva condición también os acabará liberando a vosotros, si no lo hacéis, la culpa no es nuestra, porque vosotros sois quienes desperdiciais la ocasión que os ofrecemos.

Cualquiera que sea la forma en que se presente la prensa alemana adversaria, conocemos su contenido y sus objetivos han irritado a todo el mundo. Aunque bajase el Elicon completo y las gracias prestasen su cintura a todos los es-

critores de la buena prensa alemana, sería imposible aplacar la irritación general que provoca el régimen al que sirven. La degradación de la fama alemana es una realidad de la que todos y cada uno somos dolorosamente conscientes por cuanto vino a suceder las esperanzas de 1840-41; la nación se ha literalmente precipitado desde la cima alcanzada, a la misma velocidad a la que había ascendido. Es necesario revelar ese sentido de la degradación y que se inserte en claras y grandes letras en el libro de la historia, a beneficio de las generaciones futuras. Pero no basta: es preciso que el antiguo régimen sea totalmente denunciado y que, restaurando la libertad humana no sólo se inaugure un nuevo sistema político, sino que se plasme una nueva época, del mismo modo que la metódica servidumbre de la humanidad constituye casi la totalidad de la historia hasta nuestros días.

Llegó la hora de proporcionar a la crítica un contenido de este tipo, es decir, directo y esencial. Tanto el fervor del mundo por aclararse su propia condición y el celo de los iluministas con respecto a su propio trabajo, como los desesperados esfuerzos de los que temen una y otra cosa son síntomas de la proximidad de una crisis real. Recordemos la admonición de un amigo: «Mirad cómo se han cerrado a cal y canto todas las ventanas de la vieja Alemania; hasta las buhardillas de los filósofos están cerradas, para que el sol de la revolución no alimente el corazón de los hombres y su significado de libertad no pueda despuntar de nuevo. Ánimo ahora, levantemos el techo de nuestros oscuros edificios y dejemos brillar doquiera la luz del sol».

Esto es lo que nosotros pretendemos mediante nuestra crítica y esto, señores míos, constituye una nueva época.

No se trata de una mediación personal con el nuevo mundo de la revolución a través del individuo particular, sino más bien de un principio que llega desde Francia a Alemania y de Alemania a Francia, y la confraternización de los principios equivale a la fusión de una nación con la otra. El individuo no tiene más tarea que uniformarse a la voluntad general. Cuanto más carácter político ha ido adquiriendo la filosofía alemana, más se ha ganado las simpatías del pueblo. Simpatías que, abandonadas en la patria, volverá a encontrar duplicadas a su vuelta. El interés recíproco del espíritu francés y el alemán revela una tensión evidente, tensión, sin embargo, amistosa, decididamente amistosa.

Además de la crítica directa, de la que hemos hablado

hasta ahora, seguiremos atenta y continuamente la prensa alemana, llevando a cabo una especie de censura, pero al revés. En el fondo se trata de un aspecto del análisis directo de la vieja política, solo que más inócuo: se vacía el saco y se ve qué es lo qué contiene.

Al mismo tiempo representamos la conciencia que esa vieja política ha extraviado. Pero mientras las antiguas Erimnas incidían trágicamente como hipostáticas conciencias, las modernas, nos parece, al menos por lo que a la prensa alemana se refiere, que pueden tener un efecto preponderantemente cómico.

Esperamos, finalmente, que tanto para los libros de crítica como para los libros de la Sibila, se mantenga el valor tan alto cuanto más bajo su número (todo lo contrario que el *Repertorio* de Gersdorf [6] y que los *Anales Suevios* [7]) a condición de que también aquí logremos captar el punto a partir del cual remover el viejo mundo.

[6] Cfr. *Repertorium der gesammten deutschen Literatur für das Jahr 1840 (-1843)*. Herausgegeben von E. G. Gersdorf, Leipzig, Brockhaus, 1841-43. Continuado después en *Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur*. Herausgegeben von E. G. Gersdorf, Leipzig, 1843-1846.

[7] Ruge alude con toda probabilidad a los *Anales del Presente*, editados en Suevia, en Stuttgart: véase nota n. 203.

Unas cartas de 1843

M. a R.[8]

A bordo del barco para D., marzo 1843

Viajo ahora a través de Holanda. A juzgar por los periódicos locales y franceses, Alemania está caída en el fango y lo estará cada vez más. Le aseguro que, a pesar de estar bien lejos de sentir orgullo nacional, la vergüenza nacional, sin embargo, se siente incluso en Holanda. El último de los holandeses es siempre ciudadano de un Estado en comparación con el primero de los alemanes. ¡Y los juicios de los extranjeros acerca del gobierno prusiano! Predomina un asombroso acuerdo, ya nadie se deja engañar por este sistema ni por su naturaleza simple. De forma que para algo ha servido la nueva escuela. El traje de gala del liberalismo se ha caído y, a los ojos de todo el mundo ha aparecido, en toda su desnudez, el más repugnante despotismo.

También esto es una revelación, aunque al revés.

Es una verdad que nos enseña, por lo menos, a reconocer la vacuidad de nuestro patriotismo, la degeneración de nuestro Estado, y a esconder la cara. Usted me mirará sonriendo

[8] Las iniciales en el texto de los Anales franco-alemanes quieren decir:
M.: Karl Marx.
R.: Arnold Ruge.
B.: Mijail Bakunin.
F.: Ludwig Feuerbach.

y me preguntará: ¿qué hemos ganado? De la vergüenza no nace ninguna revolución.

Respondo: [la vergüenza es ya una revolución: en realidad, se trata de la victoria de la Revolución Francesa sobre el patriotismo alemán, por el cual aquélla había sido vencida en 1813. La vergüenza es una especie de ira contenida dentro de sí misma. Y si realmente llegara a avergonzarse toda una nación, dicha nación semejaría a un león que se recoge sobre sí mismo antes de saltar. A decir verdad, en Alemania no existe ni siguiera la vergüenza; por el contrario esos miserables se llaman patriotas.] Pero ¿qué otro sistema podría liquidar su patriotismo sino esa bufonada del nuevo caballero?[9] [La comedia del despotismo que representa para nosotros resulta tan peligrosa para él como en su tiempo lo fue la tragedia para los Estuardo y los Borbones. Y aunque durante un largo período esta comedia no se considere como lo que es, se trataría ya, en cualquier caso, de una revolución. El Estado es una cosa demasiado seria para convertirlo en una arlequinada.]

Quizá pueda hacerse flotar durante mucho tiempo una nave cargada de locos, empujada por el viento; pero llegaría igualmente a su destino, porque los locos no lo creerían. Ese destino es la revolución que nos domina.

R. a M.
Berlín, marzo, 1843

«Son palabras duras, pero las pronuncio porque son verdad: no logro imaginarme ningún pueblo más vejado que el alemán. Se ven artesanos, no hombres, pensadores, no hombres, señores y siervos, jóvenes y viejos, pero no hombres. ¿Acaso no es esto un campo de batalla en el que manos, brazos y miembros yacen aquí y allá, mientras la sangre derramada impregna la arena?» —Hölderling en su *Hyperion*.[10] Se trata del movimiento de mi humor que, desgraciadamente no me es desconocido. De vez en cuando el mismo argumento provoca entre los hombres reacciones similares. Su carta es una ilusión. Su valor, lo único que hace, es desmoralizarme cada vez más.

[9] Federico Guillerno IV.
[10] Cfr. Friedrich HOLDERLIN, *Hyperion*. De la obra existen diversas redacciones, algunas de las cuales se remontan a 1794.

¿Así que vamos a tener una revolución política? *¿Nosotros,* los coetáneos de esos alemanes? Amigo mío, usted cree lo que desea. Sí, lo sé, es hermoso confiar, y abandonar las ilusiones es doloroso. Hay más valor en la desesperación que en la esperanza. Pero se trata del valor de la razón, y nosotros hemos llegado a un punto en el que ya no nos es lícito ilusionarnos. ¿Qué es lo que estamos experimentando? Una segunda edición de los «decretos» de Karlsbad,[11] con el añadido de la incumplida promesa de libertad de prensa y la promesa de censura; otro fracaso del intento de libertad política, y esta vez sin Lepzig ni *Belle-alliance,* sin esfuerzos que den motivo para el descanso. Ahora descansamos del descanso. Y al descanso nos induce siempre la simple repetición de la antigua máxima del despotismo, la transcripción de sus actos ofciales. Pasamos de una ignominia a otra. Experimento la misma sensación de opresión y envilecimiento que experimenté en tiempo de las conquistas napoleónicas, cuando Rusia impuso a Alemania una severidad mayor en la censura; y si usted encuentra alivio en el hecho de que hoy seamos francos como entonces, a mí, ese hecho no me alivia en absoluto. Cuando en Erfurt, Napoleón dijo a los alemanes que congratulándose con él le llamaban «nuestro príncipe»: *«Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître»* fue acogido con un aplauso cerrado, y si las naves rusas no se hubieran encargado de contestarle, el desdén alemán estaría todavía más calmado. No me diga que la afrenta de aquella frase fue lavada después con sangre, no me diga que la accidental venganza tenía inevitablemente que haberse producido, que todos los pueblos rechazarían el despotismo crudo y descarnado apenas se hubiera evidenciado con alguna claridad. Yo me refiero a un pueblo que sienta sus afrentas independiente del resto de los pueblos; para mí, revolución es la convergencia de todos los corazones y la elevación de todas las manos en honor del hombre libre, por el Estado libre e independiente de todo dueño, el Ser público que pertenece sólo a sí mismo. Los alemanes jamás llegarán a tanto; hace mucho tiempo que están históricamente aniquilados. El hecho de que alguna vez hayan tomado parte en la lucha no demuestra nada. A los pueblos vencidos y sojuzgados no se les prohíbe combatir, pero no pasan de ser gladiadores que

[11] Los «Decretos de Karlsbad» son las famosas decisiones antiliberales que se tomaron en 1819 por la Confederación Germánica en dicha ciudad (Hoy Karlovy Vary).

pelean por objetivos que no son los suyos y que se degüellan en cuanto los amos bajan el pulgar. «Mirad cómo se bate el pueblo por nosotros», dijo en 1813 el rey de Prusia. Alemania no es el heredero superviviente, sino la herencia con cuya posesión debemos hacernos algún día. Los alemanes nunca cuentan según los partidos en lucha sino según el número de almas por vender.

Afirma usted que la hipocresía liberal ha sido desenmascarada. Es cierto, y yo diría todavía más, ha sucedido algo más: la gente se ha visto turbada y ofendida, amigos y conocidos discuten entre sí, por todas partes se habla del destino de los Estuardo, y los que tienen miedo de hablar, mueven, por lo menos, la cabeza, demostrando que hay algo en él que también se mueve. Pero todos hablan y sólo hablan. ¿Existe acaso alguien convencido de que su desdén es compartido por los demás? ¿Existe alguien tan loco como para renegar de nuestros mezquinos burgueses y su perenne paciencia bovina? En los cincuenta años siguientes a la Revolución Francesa hemos vivido la renovación de toda la ignominia del antiguo despotismo. Y no me diga que el siglo XIX no va a soportarlo. Los alemanes han resuelto este problema. No sólo lo soportamos, sino que lo soportamos con patriotismo; y nosotros que nos avergonzamos de ello, sabemos que lo merecen. ¿Quién hubiera dudado de que esta dolorosa recaída, desde la protesta al silencio, de la esperanza a la desesperación, de una condición más o menos humana a una total esclavitud, habría removido los espíritus, convertido a cualquiera en ardoroso y suscitado el general desprecio? Los alemanes no tenían más que la libertad espiritual, libertad que se le concede incluso al esclavo, e incluso esta libertad les ha sido ahora arrebatada.

Antes, los filósofos alemanes hablaban y callaban cuando se les mandaba, Kant nos dio buenas pruebas de ello; pero se toleraba la audacia con que, en abstracto, proclamaban libre al hombre. Ahora, esa libertad, llamada científica o de principio, que se resigna a no realizarse nunca, también ha sido suprimida y, naturalmente, nos hemos encontrado con mucha gente que va predicando la doctrina de Tasso:

> «...No creáis
> que el ímpetu salvaje de la libertad me llene el pecho».
> El hombre no nació para *ser libre*,

y para un espíritu noble no hay mayor felicidad
que *servir* al príncipe que honra.[12]

Y si después quisiéramos objetar: ¿Y si no le honra? repetirían: no ha nacido para ser libre. De lo que se trata es de su concepto, no de su felicidad. Sí, Tasso tiene razón: un hombre que sirve a otro hombre y al que se le llama esclavo puede sentirse feliz: la historia y Turquía lo demuestran. Por lo tanto, si se admite, no sólo que el hombre ya no es libertad, sino también que hombre y esclavitud forman un único concepto, el viejo mundo está justificado.

Venticinco años después de la revolución, los alemanes no han encontrado nada que objetar a la afirmación de que los hombres nacen para servir y ser heredados entre las propiedades de los amos. Los príncipes alemanes se han unido en la Confederación Alemana para restaurar la propiedad privada de las tierras y las personas y para derogar los «derechos del hombre»: como eso era antifrancés, fueron aplaudidos. Ahora, el enunciado teórico sigue a los hechos: ¿Por qué razón Alemania tendría que escuchar ese enunciado con indignación? ¿Por qué no consolarse del propio destino pensando que las cosas tienen que ser así y que *el hombre no ha nacido para ser libre?*

Y en realidad así es, esta generación no ha nacido para ser libre. Treinta años de falta de vida política, transcurridos bajo una opresión tan degradante que hasta los pensamientos y sentimientos fueron vigilados y regulados por la policía secreta de la censura, han dejado a Alemania al nivel político más bajo de su historia. Usted dice: la nave de locos llevada por el viento y por las olas no escapará a su destino, y ese destino es la revolución. Pero no añade: esa revolución es la curación de los locos; por el contrario su imagen conduce sólo a pensar en el final. Pero yo no concedo tampoco el final, por lo demás completamente augurable. Materialmente, este pueblo útil no perecerá pero espiritualmente, en su existencia de pueblo libre, hace tiempo que ya está acabado.

Juzgo a Alemania basándome en su historia pasada y en la presente; no pretenderá aducirme que aquella historia es falsa y que la vida pública contemporánea no refleja la verdadera situación del pueblo. Lea todos los periódicos que

[12] GOETHE. *Torcuato Tasso,* acto II, escena I.

quiera, se convencerá de que no se deja, y eso que la censura no impide a nadie que deje, de entonar himnos por nuestra libertad y felicidad nacional; y vaya después a decir a un inglés, a un francés o, incluso, a un holandés que no se trata de un asunto nuestro que no es nuestro carácter.

El espíritu alemán, al menos en sus manifestaciones, es pacato, y no tiene ningún escrúpulo en afirmar que si no se manifiesta diversamente, la culpa es sólo de su naturaleza pacata. O ¿es que acaso usted cree que puede estimar su existencia privada, sus méritos silenciosos, sus inéditos discursos convivales, sus rabias contenidas, hasta el punto de pensar que la vergüenza de su actitud actual podrá algún día ser lavada por la dignidad de su futuro? ¡Oh, el futuro alemán! ¿Dónde fue a caer su simiente? ¿Acaso en la vergonzosa historia que hasta ahora hemos vivido? ¿O quizá en la desesperación de los que tienen el concepto de libertad y dignidad histórica? ¿O en el desprecio que los pueblos extranjeros demuestran por nosotros y que resulta más y más punzante cuanto mejor nos consideran. Efectivamente, esos pueblos no pueden ni siquiera imaginar el grado de obtusidad y corrupción política al que hemos llegado. Le bastará con leer el *Times*, a propósito de la censura de prensa en Prusia. Escuche cómo hablan los hombres libres, lea cuánta dignidad nos atribuyen ahora, a nosotros que no tenemos en absoluto dignidad, y compadézcase de Prusia, compadézcase de Alemania. Ya sé que yo también estoy incluido: no piense que pretendo sustraerme a la vergüenza general. Reprócheme si no actúo mejor que los demás, incíteme a suscitar con el principio nuevo una nueva época y a ser un escritor al que seguirá un siglo libre, hábleme con aspereza; estoy resignado. Nuestro pueblo carece de futuro: ¿Qué importa entonces nuestra fama?

M. a R.
Colonia, mayo de 1843

Su carta, queridísimo amigo, es una buena elegía, un canto fúnebre que quita la repiración; pero desde el punto de vista político no es absolutamente nada. Ningún pueblo desespera y aunque se vea obligado a esperar por obtusidad, llegará un día, después de muchos años, que en un alarde de repentina inteligencia, llevará a cabo sus más elevados deseos.

Sin embargo, me ha contagiado usted; su razonamiento está sin acabar; quisiera acabarlo yo, y cuando esté completamente terminado, tiéndame su mano para volver a empezar de nuevo. Deje que los muertos entierren y lloren a sus propios muertos. Sin embargo, es envidiable ser los primeros en acceder vivos a la nueva vida; ese tiene que ser nuestro destino.

Es cierto, el viejo mundo pertenece a los filisteos. Pero no por eso tenemos que tratarlo como un viejo espantapájaros ante el cual se huye atemorizado. Por el contrario, tenemos que mirarle fijamente a los ojos. Merece la pena estudiar este dueño del mundo.

Indudablemente es señor del mundo sólo en cuanto lo puebla con su sociedad, al modo de los gusanos de un cadáver. Por lo tanto, la sociedad de estos señores necesita sólo de un conjunto de esclavos, y los propietarios de esclavos no tienen ninguna necesidad de ser libres. Aunque, por poseer tierras y personas, se les llama señores, sobre todo en sentido etimológico, no por eso son menos filisteos que su gente.

Hombres, es decir, individuos de genio, republicanos libres. Pero en su mezquindad, rehúsan una y otra cualidad ¿Qué les queda por ser o querer?

[Lo que quieren, vivir y multiplicarse (más allá, dice Goethe, no va nadie), también lo quieren los animales; todo lo más, podría añadir un politicastro alemán que el hombre es consciente de quererlo y que los alemanes son tan juiciosos que no quieren nada más.]

[Lo primero que habría que encender en el pecho de estos individuos es la consciencia del hombre, de la libertad. Sólo este sentimiento, desaparecido del mundo con los griegos y sublimado por el cristianismo en el aéreo azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres con el más alto de los fines: un Estado democrático. Por el contrario, los hombres que no se sienten tales, se multiplican para su señor, como una cría de esclavos a la manera de caballos. Los señores hereditarios constituyen el punto focal de toda la sociedad. A ellos les pertenece este mundo. Y lo toman como es y como cree ser. Se toman a sí mismos por cabeza, y se colocan donde crecieron sus pies, sobre los hombros de estos animales políticos que no tienen más vocación que la de ser «sometidos, agradecidos amantes y devotos».]

Un mundo de filisteos es un *mundo político de animales*, y si tuviésemos que reconocer su existencia, no nos quedaría más que remitirnos sencillamente al *status quo*. Así generado y plasmado el mundo por siglos de barbarie, se nos presenta ahora como un sistema coherente, cuyo principio es el del *mundo deshumanizado*. El mundo de filisteos más perfecto, nuestra Alemania, tenía, obviamente, que permanecer completamente retrasado con respecto a la Revolución Francesa, restauradora del hombre; y el Aristóteles alemán que a partir de esto pretendiese elaborar su política tendría que empezar diciendo «El hombre es un animal social, pero completamente apolítico», pero no podría definir el Estado más exactamente que como lo ha hecho el Señor Zöpfl,[13] autor del *Derecho público constitucional en Alemania*. Para él, el Estado es una «asociación de familias», la cual, añadimos nosotros, por herencia y difrute pertenece a la familia más potente, que suele llamarse dinastía. Cuanto más prolíficas se muestran las familias, tanto más feliz es la gente, el Estado más grande y la dinastía más potente; precisamente por todo esto, en Prusia, país típicamente despótico, se premia con cincuenta tálers el nacimiento del séptimo hijo.

Los alemanes son realistas tan prudentes que sus más audaces deseos y pensamientos no van más allá de la tranquila existencia. Dicha realidad, y nada más, aceptan los que la gobiernan. También ellos son realistas, alejados de toda lógica y de toda grandeza humana, funcionarios típicos y terratenientes; pero no se equivocan, mejor dicho, tienen razón: tal y como son se bastan, indudablemente, para explotar y dominar este reino de animales porque, aquí como en todas partes, dominio y explotación son la misma cosa. Y cuando se hacen servir mirando desde arriba las cabezas bulliciosas de esos seres carentes de cerebro ¿acaso puede concebirse actitud que les sea más conforme que la de Napoleón en Beresina? Se cuenta que refiriéndose al bullicio de los que se estaban ahogando, dijo a sus acompañantes: «*Voyez ces crapauds!*»[14] Probablemente la anécdota no es cierta, sin embargo es verosímil. La única teoría del despotismo es el desprecio por el hombre, el hombre deshumaniza-

[13] Cfr. Heinrich ZOPFL, *Grundsätze des Allgemeinen und des Constitutionnel Monarchischen Staatsrechts mit Rücksicht auf das gemeingültige Recht in Deutschland*. Heidelberg, 1841. Heinrich Mathias Zöpfl (1807-1877) fue un jurista conservador alemán.

[14] «Mirad esos reptiles».

do, y esta teoría, con respecto a las demás, tiene la ventaja de ser al mismo tiempo una realidad efectiva. El déspota ve siempre a los hombres a nivel inferior. Para él, a sus ojos, el resto de los hombres se hunden en el fango de la vida cotidiana, del cual, sin embargo, como las ranas, siempre vuelven a salir. Si esta concepción se impone incluso a hombres que fueron capaces de perseguir grandes fines, como Napoleón antes de su locura dinástica ¿Cómo va a poder un vulgarísimo rey, en una realidad como ésta, ser idealista?

La esencia de la monarquía es el hombre envilecido, despreciable, deshumanizado; y Montesquieu se equivoca completamente cuando pretende hacernos creer que esa esencia es el honor. Montesquieu intenta aclarar la cuestión distinguiendo entre monarquía, despotismo y tiranía. Pero no se trata más que de diferentes denominaciones de un único concepto, o todo lo más indican una diferencia moral en el ámbito del mismo principio. Allí donde el principio monárquico es mayoría, los hombres están en minoría, allí donde ni siquiera se discute, no hay hombres. ¿Por qué razón un hombre como el rey de Prusia, que no tiene ningún motivo para ser problemático, no va a actuar sencillamente según su humor? Actuando así ¿qué sucede? ¿decisiones contradictorias? pues bien, no pasa absolutamente nada. ¿Tendencias inconscientes? Dichas tendencias constituyen siempre la única realidad política. ¿Posturas embarazosas y ridículas? Sólo hay una cosa ridícula y embarazosa: bajar del trono. Mientras el capricho sigue en su sitio tiene todas las razones. Por muy voluble, obtuso y despreciable que sea, siempre es lo suficientemente capaz como para gobernar un pueblo que no ha conocido más leyes que el arbitrio de sus reyes. No digo que un sistema obtuso y la pérdida de prestigio, tanto en el interior como en el extranjero, vayan a quedar sin consecuencias, no asumo la responsabilidad de la nave de los locos; sino que afirmo lo siguiente: el rey de Prusia continuará siendo un hombre de su tiempo, hasta que este mundo al revés sea un mundo real.

Usted sabe que me ocupo mucho de este hombre. Incluso cuando contaba sólo con la *Hoja política semanal de Berlín*[15] reconocía ya su valor y su misión. Con el juramento de

[15] *Berliner politisches Wochenblatt,* semanario editado en Berlín con el apoyo del príncipe heredero, más tarde rey de Prusia, Federico Guillermo IV, cuya redacción estuvo a cargo, entre otros, de Ludwig von Haller y Heinrich Leo.

Könisberg justificó mi previsión de que todo acabaría convirtiéndose en un asunto puramente personal. Proclamó que su corazón y sus sentimientos formarían la futura constitución de los dominios prusianos, de *su* Estado; y, efectivamente, en Prusia, el rey es el sistema. Es la única persona política. Su personalidad determina el sistema. Lo que hace o lo que se deja hacer, lo que piensa o lo que dice, es lo que el Estado hace o piensa en Prusia. De modo que el hecho de haberlo declarado con tanta franqueza es un mérito a apuntar en el haber del actual rey de Prusia.

Durante mucho tiempo hemos estado equivocados con respecto a una cosa: en creer que los deseos e intenciones expresadas por el rey tuviesen alguna importancia. Por el contrario, no cambiaban nada: el material de la monarquía es el filisteo, y el monarca siempre será rey de los filisteos; no puede liberarse a sí mismo ni a su gente, no puede convertirlos en hombres reales, mientras ambas partes sigan siendo lo que son.

El rey de Prusia intentó variar el sistema con una concepción efectivamente diversa de la de su padre. Todos sabemos la suerte de dicho intento: fracasó de arriba a abajo. Es natural. Mientras se actúe en el ámbito del mundo político de los animales no se pueden dar reacciones más que dentro de sus límites, y no existe progreso de ninguna clase si no se abandona el elemento básico, y se pasa al mundo humano de la democracia. El viejo rey no quería nada extravagante. Era un filisteo sin ninguna exigencia espiritual. Sabía perfectamente que un Estado de siervos y el correspondiente gobierno no necesitan más que una existencia prosaica y tranquila. El joven rey era más despierto y más vivo, tenía un concepto bastante más amplio de la omnipotencia del monarca, cuya única limitación reside en su mismo corazón e intelecto. El viejo y decrépito Estado de siervos y esclavos le repugnaba. Quería infundirle vitalidad, penetrándolo completamente de sus deseos, sentimientos y pensamientos. Y de haberlo logrado, podía perfectamente haberlo pretendido en *su* Estado. De ahí sus discursos y sus desahogos liberales. Lo que iba a gobernar a los súbditos no era la árida ley, sino el ardiente y vivo corazón del rey. Pretendía poner en marcha todos los corazones y todos los espíritus para la realización de sus más recónditos deseos y sus perfectamente ponderados proyectos. A todo lo cual sucedió cierta animación; pero el resto de los corazones no la-

tían al compás del suyo y los que estaban en el poder no abrían la boca, a no ser para deplorar la supresión del antiguo señorío. Los idealistas, cuya pretensión era la de hacer un hombre del hombre, captaron al vuelo las palabras, y mientras el rey fantaseaba en antiguo alemán, los idealistas pensaron que podrían filosofar en alemán moderno. Indudablemente, para Prusia, eso era inaudito. Por un momento el viejo orden pareció invertido, además hasta las cosas empezaron a convertirse en hombres, existieron, incluso, hombres con nombre propio, aunque en las Dietas no se permitiera la apelación nominal. Pero enseguida los siervos del antiguo despotismo pusieron fin a esa actividad antialemana. No fue difícil provocar un conflicto entre los deseos del rey, pleno de nostalgia de un pasado de curas, caballeros y siervos de la gleba, y la concepción idealista, que era un producto de la Revolución Francesa, por consiguiente, esencialmente republicana y a favor de un ordenamiento de hombres libres en lugar de una jerarquía de cosas muertas. Cuando el conflicto fue lo suficientemente agudo y desagradable y el colérico rey estuvo lo suficientemente alarmado, se le presentaron aquellos siervos que tan fácilmente habían guiado antes el curso de las cosas y le dijeron que no era oportuno llevar a los súbditos a inútiles razonamientos y que sería difícil gobernar una prole de hombres hablantes. Alarmose hasta el señor de los rusos posteriores por el fermento en las cabezas de los rusos anteriores [16] y exigía el establecimiento de la tranquilidad del antiguo estado. Se produjo entonces una nueva edición de la antigua prohibición de todos los deseos y pensamientos del hombre acerca de los deberes y derechos humanos, es decir, la vuelta al antiguo y fosilizado Estado de los siervos, en el cual el Estado sirve en silencio y el señor de tierras y personas domina en el modo más tácito posible, a través de una servidumbre perfectamente adiestrada, tranquila y obediente. Ni unos ni otros pueden decir lo que quieren: unos aspiran a convertirse en hombres, otros niegan la posibilidad de la existencia de los hombres en el país. De forma que el silencio es la única posibilidad de salida: *Muta pecora, prona et ventri oboedientia.*

En esto consiste el infeliz intento de elevar el Estado de

[16] Marx llama irónicamente a los prusianos borusos, «rusos anteriores» (*Vorderrussen*), y a Nicolás I, zar de Rusia, «señor de los rusos posteriores» (*Hinterrussen*).

los filisteos en el ámbito de su misma esencia: el resultado es que el despotismo de todos ha puesto en evidencia la necesidad de la violencia y la imposibilidad de actuar humanamente. Una relación brutal sólo puede mantenerse con la brutalidad.

Y así acabo con nuestra común tarea, o sea, con el análisis del filisteo y de su Estado. No dirá ahora que tengo excesiva confianza en el presente; y si, sin embargo, no dudo de él, se debe, exclusivamente a que su desesperada situación me colma de esperanza. No hablo, en absoluto de la incapacidad de los señores y de la indolencia de los siervos y los súbditos, los cuales dejan que todo ocurra como ocurre, aun cuando ambas cosas juntas bastarían para provocar una catástrofe. Llamo su atención sobre el hecho de que los enemigos del filisteísmo, es decir todos los que piensan y sufren, están de acuerdo en que en el pasado les faltaban medios; y que, incluso, el sistema pasivo de reproducción de los antiguos súbditos incrementa sus filas de día en día con nuevos reclutas al servicio de la nueva humanidad. Pero el sistema de la industria y del comercio, de la propiedad y la explotación del hombre conduce, más aún que el incremento de la población, en el interior de la sociedad contemporánea, a una fractura que el viejo sistema no puede sanar, porque dicho sistema no sana ni crea, sino sólo existe y disfruta. La existencia de la humanidad doliente que piensa y la de la humanidad pensante oprimida, tiene, necesariamente, que llegar a convertirse en insoportable e indigerible para el mundo animal de los filisteos que goza pasiva y obtusamente. Por nuestra parte, tenemos que poner en evidencia el viejo mundo y crear positivamente el nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos para que la humanidad que piensa reflexione y a la humanidad que sufre se una, tanto más perfecto será el fruto que el mundo lleva en su regazo.

B. a R.

Peterinsel, a orillas del lago Bienne, mayo, 1843

Nuestro amigo M. me ha informado de su carta desde Berlín. Parece usted muy pesimista con respecto al futuro de Alemania. Usted ve sólo la *familia* y al filisteo encerrado en sus cuatro paredes con todos sus deseos y pensamientos,

y se resiste a creer en la primavera, que le obligará a salir al exterior. Por lo menos usted, querido amigo, no pierda la fe. Piense que yo, el ruso, el bárbaro, no la abandono, no abandono Alemania; y usted, que está incorporado a su marcha, usted que ha vivido sus comienzos y se sorprende de su impulso ¿pretende ahora reducir a la impotencia esas mismas ideas en las que antes había depositado toda su confianza, cuando su fuerza todavía no se había visto puesta a prueba? Oh, desde luego admito que queda lejos el 1789 alemán. ¿Cuándo han dejado de retrasarse siglos los alemanes? Pero eso no justifica ponerse mano sobre mano, ni la desesperación inútil. Si hombres como usted han dejado de creer en el futuro de Alemania, si ya no quieren trabajar en función de ese futuro ¿quién va a creer entonces? ¿quién va a actuar? Escribo esta carta desde la rusoniana isla de Bienne. Usted sabe que yo no vivo de fantasías y palabras; pero me recorre los huesos un temblor cuando pienso en haber venido precisamente hoy, mientras le escribo sobre todo esto. Estoy completamente seguro de que mi fe en la victoria de la humanidad sobre fanáticos y tiranos es la misma fe que supo infundir el gran exilado en millones de corazones, la misma que se trajo aquí consigo. Rousseau y Voltaire, aquellos inmortales, vuelven a ser jóvenes; y celebran su resurrección en las mentes más lúcidas de Alemania. El mundo de hoy vuelve a temblar ante el gran entusiasmo por el Humanismo y el Estado, cuya esencia, en definitiva, es realmente el hombre, frente al odio ardiente contra fanáticos religiosos y su insolente corrupción de toda grandeza y verdad humana. *Una vez más, la filosofía ejercerá la función que tan gloriosamente ejerció en Francia;* y en su demérito no habla precisamente el hecho de que su potencia y el eventual miedo que inspire, resulten antes evidentes para sus enemigos que para sí misma.

La filosofía es ingenua, no espera luchas ni persecuciones, porque sostiene la racionalidad de todos los hombres y a la razón se dirige, como su ama y señora. Resulta perfectamente lógico que nuestros adversarios, los cuales tienen la desfachatez de declarar: nosotros somos irracionales y así queremos seguir, hayan empezado, prácticamente, la lucha y el asalto a la razón con medidas irracionales. Tal situación demuestra, exclusivamente, la superioridad de la filosofía. Ese gritar contra ella lo único que demuestra es su victoria. Voltaire dijo: *«Vous, petits hommes, revêtus d'un petit emploi,*

qui vous donne une petit autorité dans un petit pays, vous criez contre la philosophie? Nosotros vivimos ahora en Alemania el siglo de Rousseau y Voltaire, y «aquellos de entre nosotros que son lo bastante jóvenes como para poder gozar de los frutos de nuestro trabajo, vivirán una gran revolución y un tiempo en que valdrá la pena haber nacido». Nosotros podemos repetir con Voltaire estas palabras, sin temor de que las últimas resulten menos confirmadas por la historia que las primeras.

Los franceses, todavía hoy, siguen siendo nuestros maestros. Políticamente nos llevan una ventaja de siglos. ¡Cuántas cosas se deducen de todo esto! Esa poderosa literatura, esa poesía vital y ese arte creador, esa educación y espiritualización de todo el pueblo, relaciones todas que nosotros apenas si conocemos de lejos. Tenemos que recuperar el tiempo perdido, tenemos que cortar de raíz nuestra soberbia metafísica que no ilumina ni calienta el mundo, tenemos que aprender, trabajar día y noche para llegar a vivir como hombres, para ser y hacer a los demás libres; repetiré siempre, apoderarnos de la época con nuestro pensamiento. Al pensador y al poeta les es dado anticipar el futuro y edificar un mundo nuevo de libertad y belleza encima de la pútrida y caótica disolución que nos circunda.

Ante todo esto, usted, iniciado en el misterio de las fuerzas eternas que el tiempo regenerará en su regazo pretende sumirse en la desesperación. Cuando usted desespera de Alemania, no se desespera sólo de sí mismo, usted renuncia a la fuerza de la verdad, verdad por la que se esfuerza. Pocos hombres son tan nobles como para dedicarse completamente y sin reservas a tejer y edificar la verdad liberadora, pocos saben infundir a sus contemporáneos ese impulso de corazón y mente; pero el que una vez ha sabido ser boca de la verdad y ceñir el mundo con las notas argentinas de su voz, posee una garantía de la victoria de su causa, garantía que otros no pueden obtener más que con tanto éxito como trabajo.

Tenemos que acabar de una vez, estoy de acuerdo, con nuestro pasado. Hemos sido derrotados, y si bien es cierto que sólo la fuerza bruta ha obstaculizado el camino del pensamiento y la poesía, esa misma brutalidad hubiera resultado imposible de no haber vivido aislados en el cielo de la erudición teórica, si hubiésemos tenido al pueblo de nuestra parte. Nosotros no le enfrentamos con su causa. Todo lo

contrario que los franceses. De haber sido posible, hasta sus mismos libertadores se hubieran visto arrollados.

Yo sé que usted ama a los franceses, que siente su superioridad. A tan fuerte voluntad, por tan noble causa, eso le basta para emularlos y alcanzarlos. ¡Qué sentimiento! ¡Qué indecible beatitud en ese anhelo y esa potencia! ¡Cómo le envidio en su trabajo, mejor dicho, en su ira, puesto que ese es también el sentimiento de todos los espíritus nobles de su pueblo! ¡Si yo pudiera trabajar con vosotros! ¡Mi sangre y mi existencia por su liberación! Créame cuando le digo que acabará alzándose y alcanzando la luz del sol de la historia humana. La vergüenza de los alemanes, la de constituirse siempre en los mejores siervos de todas las tiranías, dejará algún día de ser motivo de su orgullo. Usted reprocha a este pueblo su falta de libertad, de tratarse únicamente de un pueblo de particulares. Pero lo que usted dice es lo que es: ¿Cómo quiere demostrar lo que será?

¿Acaso Francia no se encontraba en idénticas condiciones? Y, sin embargo, toda Francia ha llegado a ser rápidamente patrimonio de todos y sus hijos hombres políticos. A nosotros no nos es lícito abandonar la causa del pueblo, aun cuando el mismo pueblo sea el primero en abandonarla. Reniegan de nosotros, esos filisteos, nos persiguen; con mayor entrega sus hijos acabarán dedicándose a nuestra causa. Sus padres intentaron matar la libertad: ellos, sin embargo, irán a morir por esa misma libertad.

¿Qué ventajas tenemos sobre los hombres del siglo XVIII? Aquellos hombres hablaban en una época desolada, nosotros tenemos a nuestra vista, vivo el resultado de sus ideas; podemos, prácticamente, ponernos en contacto con ellos. Vamos a Francia, ponemos los pies al otro lado del Rhin y de golpe nos encontramos en medio de aquellos elementos nuevos que, en Alemania, todavía ni siquiera han nacido. La difusión del pensamiento político en todos los estratos de la sociedad, la energía del pensamiento y de la palabra irrumpiendo en las mentes excelsas sólo porque en cada una de las palpitantes palabras se siente el peso de todo un pueblo, de todo ello nosotros, hoy, podemos tener una visión real. Un viaje a Francia, una estancia prolongada en París, nos resultaría altamente beneficiosa.

La teoría alemana tiene bien merecido el haberse precipitado desde su firmamento, como le está pasando ahora, mientras burdos teólogos y terratenientes imbéciles la sacu-

den por las orejas como a un perro de caza y la señalan con el dedo el camino a recorrer. No le vendrá mal si en la caída sana de su soberbia. De ella sólo depende el que asimile o no esta enseñanza: que permaneciendo en las vetas oscuras y solitarias, la teoría está perdida, mientras que en el corazón del pueblo se encuentra al reparo. ¿Quién se gana al pueblo, nosotros o vosotros? Así gritan los oscuros eunucos a los filósofos. ¡Oh, la vergüenza de un hecho como ese! Pero también el respeto y el honor a los héroes, que ahora combaten victoriosamente por la causa de la humanidad.

Aquí, precisamente aquí, empezó la batalla, y es tanta la grandeza de nuestra causa que nosotros pequeños hombres dispersos y paralizados, con nuestro desnudo grito de guerra aterrorizamos a sus multitudes. ¡Arriba, adelante! Yo, el Escita, quiero fundir vuestros grilletes, ¡alemanes que pretendéis llegar a ser griegos! ¡Mandadme vuestras obras. Las haré imprimir en la isla de Rousseau y una vez más escribiré en el cielo de la historia con letras de fuego: ¡Muerte a los Persas!

R. a B.
Dresde, junio 1843

Acabo de recibir su carta; pero su contenido no envejece tan aprisa. Usted tiene razón. Es cierto, nosotros los alemanes estamos todavía tan retrasados que lo primero que tenemos que hacer es volver a crear una literatura humana para conquistar teóricamente el mundo, para proporcionarle ideas de acuerdo con las cuales poder actuar. Quizás hasta podamos iniciar una publicación común en Francia, con los franceses. A este respecto quiero establecer una correspondencia con mis amigos. Por lo demás, creo que no tiene razones para tomarse tan a pecho mi desconfianza de Berlín. Los demás se encuentran mucho más satisfechos, y basta que el primer berlinés, el rey, satisfaga un solo deseo para que resulte equilibrado todo un mundo pleno de malhumor. No vaya a pensarse que desconozco esos difusos deseos. Por ejemplo, el cristianismo es, por decir de alguna manera, todo. Ahora acaba de ser restaurado. El Estado es cristiano, un auténtico convento, el rey es muy cristiano y los funcionarios reales son los más cristianos de todos. Estoy de acuerdo, esta gente es pía sólo porque no tiene suficiente con una

sola servidumbre. Al terreno servicio de la corte tienen que añadir también el celeste. La servidumbre no tiene que limitarse a ser mansión, sino que debe ser también conciencia. Y, del mismo modo que los salvajes norteamericanos que se castigan a sí mismos, azotándose, los pecados, confío en que los pueblos querrán aplicar una vez más idéntico procedimiento para *esos perros del cielo*. Pero, por ahora ¿Quién no encuentra que, en el reino de Dios, todo marcha estupendamente? De no haber pensado que un desengañado mal humor es mejor que una satisfacción desilusionada, indudablemente, hubiera participado en la alegría general. Usted me dirá que me hubiera resultado beneficiosa la lectura del Eulenspiegel,[17] el cual cuando iba cuesta abajo se ponía de mal humor pensando en la cuesta arriba que le esperaba; los berlineses también lo han leído, y lo siguen leyendo a la par que su historia, pero sin provecho alguno. De modo que siguen siendo de la opinión de que todas sus *eulenspiegelerías* son hallazgos interesantes, frases brillantes. Hasta su cristianismo les interesa sólo como una cosa graciosa, como una locución genial. Resulta lúbrico profesar todas las locuras de la superstición y, al mismo tiempo, endosar una túnica sagrada; lúbrico sentirse apostrofar con el estilo del Imperio Sacro Romano «lo primero saludos y apretón de manos» o, cuando menos, chocante, en esta época irreligiosa, fechar en cualquier día sagrado, dado que no es posible fechar también en lugar sagrado, como San Juan de Letrán o el Vaticano, promulgar desde el castillo del impío Federico,[18] la Bula para la reconstitución de las Hermanas de la Caridad o para la fundación de la Capilla de San Adalberto.

Pero no quiero correr el riesgo de habitar en el desierto ni siquiera con la fantasía. Adiós, Berlín. Prefiero Dresde. Allí todo se ha conseguido, allí se goza de todo aquello que Prusia, a pesar de su humorismo oficial, no logra conquistar. Los «órdenes», las corporaciones, las viejas leyes, el mundo religioso junto al laico, el prelado católico en la sala de los consejeros de Estado, los pantalones cortos y las medias negras, incluso para el clero luterano, la diferencia o diferencias entre los consuelos religiosos y la potencia del Consistorio en tales circunstancias, las fiestas dominicales y la multa de 16 gross y 5 tálers para quien profane la fies-

[17] Till Eulespiegel, héroe popular germano-holandés de los siglos XIII y XIV: existen numerosas narraciones de su vida.
[18] Federico II, rey de Prusia.

ta realizando algún trabajo pesado, una sociedad protectora de animales pero ninguna para la protección de los barrenderos ni para las criaturas abandonadas; no, para ser justos, no hay que olvidar aquel ferviente cristiano que se tomaba en serio las doctrinas humanistas e intentaba, con medios relativamente ingeniosos, abolir en parte los malos tratos para los niños pobres, fracasando no por su propia incapacidad, sino por la excelencia de lo que ya existía. Sajonia lleva en su regazo, rejuvenecido, todo el esplendor del pasado; hace mucho tiempo que nadie se ocupa de este filón de la antigua jurisprudencia y teología, este Imperio Sacro Romano *en miniature,* en el que los diferentes oficios y las cargas administrativas comunales van a declararse inmediatamente independientes las unas de las otras, y cuya universidad de Lepzig hace ya tiempo que se independizó de la levísima agitación cultural de la vasta, desolada Alemania, por no hablar ya de Europa. Con todo lo cual, en absoluto pretendo decir que la nación sajona no haga ningún progreso. Voy a contarle una historia. Por no ser buenos cristianos, los hebreos no gozan de ninguna de las libertades de las que disfruta, sin embargo, el resto del pueblo sajón, carecen de derechos civiles y no pueden hacer algunas de las cosas que les están permitidas a los bautizados. La terraza Brühl antes era el jardín Brühl. Junto al puente, donde se alza ahora la escalinata había, delimitándolo, una altísima muralla, por la otra parte estaba cerrado. Había días en los que el centinela no dejaba pasar a nadie, pero, en cualquier caso, el paso estaba siempre prohibido a los perros y a los judíos. Un día llegó la mujer de un general con un perro en brazos y, a causa del perro, fue obligada por el centinela a retirarse. Indignada, la señora fue a lamentarse al general, y salió entonces una orden por la que se suprimía la consigna del centinela con respecto a los perros. Desde entonces, los perros iban de vez en cuando al jardín Brühl; ¿y los judíos? No, todavía no. Entonces los hebreos protestaron exigiendo que se les equiparase a los perros. El general estaba en un gran aprieto. ¿Debía, acaso, desdecirse de su orden, cuyas revolucionarias consecuencias no había previsto? La mujer reclamaba justicia para su perro y para los perros de sus amigas. El derecho había sido ya adquirido y los hebreos, el general lo sabía perfectamente, gritarían con toda la fuerza de sus pulmones, si, en el siglo XIX no se les hubiera concedido un privilegio del que disfrutaban incluso los perros.

De forma que el general, bajo su exclusiva responsabilidad, se decidió a admitir también a los judíos en el jardín Brühl, a menos que dicho jardín no estuviera cerrado a causa de la presencia de la corte. La indignación fue grandísima, pero el general no modificó su decisión. Después llegaron los rusos. Su gobernador, el general Repnin,[19] no encontró Corte alguna. Indudablemente pensó que ya no habría más cortes y transformó el Jardín Brühl en la terraza Brühl con la gran escalinata, de libre acceso que hay hoy. La cosa indignó a todo sajón de bien y si los rusos no hubieran sido tan populares como los sajones hubiese estallado una revolución. El pueblo, por el contrario, se mostró entusiasta del cambio, llegando, incluso, a matar los nobles faisanes del jardín, complaciéndose enormemente en el hecho de que los rusos hubieran abierto a los hombres aquel paseo en otro tiempo reservado a los faisanes. Pero uno de estos sajones, el sajón más de bien de todos ellos, un consejero del príncipe todavía con vida, nunca perdonó a los rusos su inoportuna y frenética manía de hacer innovaciones. No reconoció ni la terraza Brühl ni el gran jardín; nunca sube ni baja la «escalinata rusa», y pasa siempre por la legítima puertecita del antiguo «jardín Brühl», nunca lleva consigo perros ni judíos y, del paseo donde circulaban los faisanes, no recorre más que la avenida central, que también en aquellos buenos tiempos de antes estaba abierto al público excepción hecha del período de incubación.

Indudablemente, este cristiano conservador es razonable, y si todos los alemanes fuesen sajones de bien, o si no hubiera rusos que, de vez en cuando, vienen a inaugurar sus paseos, o franceses que en Jena les cortan la coleta o, finalmente, ni siquiera prusianos con su relativa manía de innovaciones en la cabeza de sus reales paganos y cristianos, en ninguna otra parte del mundo se viviría tan tranquilamente como en Dresde. Por el contrario, tal y como están las cosas, nuestra patria sajona, con toda su pompa interior, siempre tiene que temer grandes convulsiones del exterior.

El mundo es perfecto
allí donde no llega *el hombre* con su tormento.[20]

[19] Nikolai Grigoryevich Repnin-Wolonsky.
[20] SCHILLER, *Die Braut von Messina*, acto IV, escena VII.

F. a R.
Bruckberg, junio de 1843

Las cartas y proyectos literarios que me ha comunicado me hacen recapacitar. Mi soledad necesita de estas cosas. No olvide repetir estos envíos. La degeneración de los *Anales alemanes* me recuerda a la de Polonia. En el estancamiento general de una vida popular corrompida, los esfuerzos de unos pocos han sido completamente inútiles.

En Alemania no recogeremos los frutos tan pronto. En su base, desde la misma raíz, ya está todo podrido de una u otra manera. Necesitamos hombres nuevos. Pero ahora no van a salir de las selvas y los pantanos como en el tiempo de las migraciones de los pueblos; nosotros mismo los tendremos que generar. Y la nueva estirpe llegará al mundo nuevo a través del pensamiento y de la poesía. Un gigantesco trabajo de todas las fuerzas unidas. Hay que romper definitivamente los lazos con el Antiguo Régimen. Nuevo amor, nueva vida, dice Goethe; nuevas ideas, vida nueva, decimos nosotros.

La cabeza no siempre da lo mejor; es lo más inestable y al mismo tiempo lo más lento. Lo nuevo germina de la cabeza, pero también a la cabeza es donde se aferra por más tiempo lo viejo. Manos y pies se abandonan alegremente a la cabeza. Por lo tanto habrá, primeramente, que tenerla limpia y purgada. La cabeza representa lo teórico, al filósofo. Y lo que tiene que hacer es soportar el áspero yugo de la práctica, al que la hemos atado, aprendiendo a morar humanamente en este mundo sobre las espaldas de los hombres activos. Se trata sólo de un modo diferente de vivir. ¿Qué es teoría? ¿Qué es práctica? ¿En qué se diferencian? Teórico es lo que todavía se limita a mi cabeza; práctico lo que aparece en las cabezas de muchos. Lo que une muchas cabezas hace masa, se dilata y se abre paso en el mundo. La posibilidad de crear un órgano nuevo para el nuevo principio es un intento que no estamos dejando de lado.

R. a M.
París, agosto, 1843

El nuevo Anacarsis y el nuevo filósofo me han convencido. Es cierto, Polonia se ha derrumbado, pero Polonia to-

davía no se ha perdido, eso es lo que no deja de oírse entre las ruinas, y si Polonia quisiese sacar enseñanzas de su destino, echándose en brazos de la razón de la democracia, dejaría, inmediatamente, de ser Polonia y, entonces, sin duda, se la podría salvar. «Nueva doctrina, vida nueva» ¡Desde luego! Del mismo modo que la fe católica y la libertad aristocrática no salvan Polonia, la filosofía teológica y la ciencia aristocrática nunca pueden proporcionarnos la libertad. La única forma de proceder con nuestro pasado es romper clara y decididamente con él. Los *Anales* perecieron. La filosofía de Hegel pertenece al pasado. Lo que queremos fundar en París es un órgano con el que juzgar escueta pero inexorablemente a nosotros mismos y a la misma Alemania. Esto es lo único que puede constituir una regeneración real, un principio nuevo, una nueva toma de postura, una liberación de la burda esencia del nacionalismo y un claro contragolpe a la brutal reacción de caóticos mitos populares que con el tirano Napoleón engulleron, incluso, el humanismo de la Revolución Francesa. Filosofía y nacionalismo burdo ¿Cómo podían conjugarse ambas cosas, aún en los mismos encabezamientos de los periódicos? Una vez más la Confederación germánica ha prohibido, y con razón, el renacimiento de los *Anales alemanes*;[21] la Confederación nos grita: ¡Ni hablar de restauración! ¡Qué razonable se ha vuelto ahora! Tenemos que escoger algo nuevo, si todavía tenemos intenciones de hacer algo. Yo me encargaré del aspecto comercial del asunto. Contamos con usted. Escríbame qué le parece el adjunto plan del nuevo periódico.

M. a R.
Kreuznach, septiembre, 1843

[Me conforta verle tan decidido y me alegra el que, de la mirada retrospectiva haya pasado usted a proyectar su pensamiento hacia adelante, hacia una nueva empresa.[22]] Por lo

[21] *Los Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (anales alemanes de ciencia y arte) fueron editados en Leipzig en julio de 1841, bajo la dirección de Arnold Ruge. Anteriormente se habían publicado en Halle con el título de *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (Anales de Halle para la ciencia y el arte.) En enero de 1843, los *Anales alemanes* fueron prohibidos por el gobierno sajón; a través de un decreto del Parlamento confederal de Frankfurt, la resolución fue inmediatamente extendida a todo el territorio alemán.

[22] Marx alude aquí al plan de edición de los *Anales franco-alemanes* elaborado por Ruge.

tanto, en París, antiguo ateneo filosófico *¡absit omen!* y nueva capital del mundo nuevo. Lo ineluctable se consuma. De ahí que no dude en la posibilidad de remover y superar todos los obstáculos, cuya gravedad, desde luego, no se me escapa.

La empresa puede o no puede tener éxito. En cualquier caso, a final de mes, estaré en París, porque el aire que respiramos en Alemania nos esclaviza y me resulta completamente imposible desarrollar una actividad libre.

En Alemania todo lo sofocan a base de violencia, reina una auténtica anarquía espiritual, el régimen de la idiotez misma; y Zurich obedece las órdenes de Berlín.[23] Consiguientemente, cada vez está más claro que hay que buscar otro centro de reunión para las mentes realmente trabajadoras e independientes. Estoy convencido de que nuestro proyecto se corresponde a una exigencia real, y las exigencias reales tienen que satisfacerse en la realidad. Por lo tanto no dudo de la empresa con tal de que se lleve adelante en serio.

Las dificultades internas representan, casi, obstáculos más serios que las externas. Efectivamente, siendo cierto el acuerdo con respecto al «desde dónde», no ocurre otro tanto en relación con el «hacia dónde». Cada uno tendrá que confesarse a sí mismo que no sólo ha surgido una general anarquía entre los reformadores, sino que ni siquiera él mismo tiene una idea precisa de lo que hay que hacer. Por otro lado, en esto estriba, precisamente, la ventaja de la nueva orientación: nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo. Hasta ahora, todos los filósofos tenían preparada, sobre sus cátedras, la solución a cualquier enigma, y el esotérico mundo demente no tenía más que alargar el morro para que le vinieran a la boca las palomas asadas de la ciencia absoluta. La filosofía se ha popularizado y la demostración más evidente de ese fenómeno la constitue su implicación, no sólo exterior sino también interiormente, en el

[23] Se refiere a las persecuciones realizadas por el jurista Johann Kaspar Bluntschli (1808-1881) contra Wilhelm Weitling y los artesanos comunistas, durante los meses de junio y julio de 1843, y al secuestro llevado a cabo por la policía de Zurich, siempre por orden de Bluntchli, de las obras recién editadas por la casa Literarisches Comptoir: *Das entdecke Christentum* (El Cristianismo desvelado), de Bruno Bauer y los *Einundzwanzig Bogen aus des Schweiz* (Ventiuna hojas desde Suiza) redactados por Georg Herwegh; Herwegh había sido anteriormente expulsado de la ciudad suiza a principios de 1843.

tormento mismo de la lucha. Si la construcción del futuro y la invención de una fórmula perennemente actual no es obligación nuestra, tanto más evidente resulta que tenemos que actuar sobre el presente, a través de la *crítica radical de todo lo existente*, radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes.

Esta es la razón por la que nosotros no tendríamos que alzar ninguna bandera dogmática; todo lo contrario. Tenemos que intentar acudir en ayuda de los dogmáticos, a fin de que se aclaren a sí mismos sus propios principios. Así, sobre todo, el *comunismo* es una abstracción dogmática, con lo cual me refiero, no a cualquier presunto y eventual comunismo, sino más bien al comunismo realmente existente, tal y como lo profesan Cabet, Dézamy, Weitling,[24] etc. Dicho comunismo no es más una particular manifestación del principio humanista, contaminado por su opuesto, el elemento privado. Abolición de la propiedad privada y comunismo, por lo tanto, no son en absoluto idénticos, y no por casualidad, sino necesariamente, el comunismo ha acabado enfrentándose con otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon,[25] etc., precisamente porque dicho comunismo, con frecuencia, no era sino una particular puesta en práctica, unilateral, del principio socialista.

Todo el principio socialista, a su vez, no es más que uno de los aspectos, el concerniente a la *realidad*, de la auténtica esencia humana. Asimismo tenemos que ocuparnos del otro aspecto, de la esencia teórica del hombre, es decir, hacer también objeto de nuestra crítica la religión y la ciencia, por ejemplo. Por otra parte, pretendemos influir sobre nuestros contemporáneos, especialmente sobre los alemanes. La cuestión es la siguiente: ¿Cómo hacer todo eso? Hay dos hechos indiscutibles: en primer lugar la religión, y después la política, polarizan los intereses de los alemanes contemporáneos. A ellos hemos de remitirnos, tal como están, y no contraponerlos a cualquier sistema, como se hace, por ejemplo, en el *Voyage en Icarie*.[26]

La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma

[24] Etienne Cabet (1788-1856). Théodore Dézamy (1803-1850); Wilhelm Weitling (1808-1871).

[25] Charles Fourier (1772-1837); Pierre Joseph Proudhon (1809-1865).

[26] Cfr. Etienne Cabet, *Voyage en Icarie*, París 1842, 2.ª Ed., la primera, en un número muy limitado de ejemplares, había aparecido en 1840.

racional. De modo que el crítico puede remitirse a cualquier forma de conciencia teórica y práctica, y a partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo teológico. Por lo que se refiere a la vida real, lo que contiene en todas sus formas *modernas* las instancias de la razón, es precisamente, el *Estado político,* aun cuando todavía no conscientemente sensible a las instancias socialistas. Pero tampoco se limita a eso. Presupone en cualquier caso la realización de la razón. Pero, también en cualquier caso, incurre en la contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales.

De este conflicto del Estado político consigo mismo, puede, consecuentemente, derivarse la verdad social. Del mismo modo que la religión es el índice de las batallas teóricas de los hombres, el *Estado político* lo es de sus batallas prácticas. De modo que el Estado político expresa, en el interior de su forma, *sub specie republicae,* todas las exigencias, las luchas, las verdades sociales. Por lo tanto, convertir en objeto de crítica el problema político más especializado, por ejemplo, la diferencia entre el sistema de los órdenes y el sistema representativo, no está en absoluto por debajo de la *hauteur des principes.* Así, pues, el crítico no sólo puede, sino que debe interesarse por los problemas políticos (que, a decir de los socialistas comunes, son absolutamente indignos). Ilustrando las ventajas del sistema representativo sobre el de los órdenes, el crítico *interesa prácticamente* a un gran partido. Elevando el sistema político de su forma política a una forma general y poniendo de relieve su auténtico y esencial significado, el crítico obliga, simultáneamente, a dicho partido a superarse, puesto que su victoria supone también su derrota.

De forma que nada nos impide ligar nuestra crítica a la crítica política, a la participación política y, consecuentemente, a las luchas políticas, e identificarlas con ellas. Esa es la manera de afrontar el mundo en modo no doctrinario; esa es la manera de afrontar el mundo con un nuevo principio: ¡Aquí está la verdad, arrodillaos! A través de los principios mismos del mundo nosotros ilustraremos el mundo con principios nuevos. Nunca diremos: «Abandona tu lucha, es una locura; nosotros gritaremos la verdadera consigna de la lucha». Nos limitaremos a mostrarle la razón efectiva de su combate, porque la conciencia es una cosa que *tiene* que asumir él mismo.

La reforma de la conciencia consiste sólo en hacer consciente al mundo de sí mismo, en reactivarle de su aturdido replegamiento sobre sí, en *explicarle* sus propias acciones. Al igual que en la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, nuestra finalidad no es otra que la de conducir a forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas.

De forma que nuestro lema será: reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con *tener* conciencia, para convertirlo en realidad. Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de realizar las ideas del pasado. Veremos finalmente, que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo.

Podemos sintetizar en una palabra la tendencia de nuestra revista: auto-aclaración (filosofía de la crítica) de nuestro tiempo con respecto a sus luchas y a sus aspiraciones. Se trata de un trabajo para el mundo y para nosotros. Puede derivar, exclusivamente, de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión*, y no de otra cosa.

La humanidad, para hacerse perdonar sus culpas, no tiene más que declararlas en cuanto tales.

Cántico del Rey Ludovico
por Heinrich Heine

I

He aquí al rey Ludovico de Baviera,[27]
difícilmente encontraréis igual;
en él honra el pueblo bávaro
al príncipe heredero.

Ama el arte y las bellas mujeres
cuyo retrato conserva:
como eunuco del arte
pasea en su serrado de ilusión.

En Ratisbona se ha hecho construir
un calvario de marmol,
allí tiene Su Alteza preparadas
etiquetas para todas las cabezas.

[27] Ludovico I rey de Baviera (1786-1868) coronado en 1825, conocido protector de las artes y los artistas; él mismo era un poeta bastante mediocre. A las afueras de Ratisbona hizo erigir un gigantesco monumento de estilo neoclásico, el *Walhalla*, de significado alegórico, para exaltación del germanismo, del que se sentía portador. De sentimientos moderadamente liberales favoreció mediante ayudas políticas y financieras la causa nacional griega. Abdicó en marzo de 1848, a consecuencia del escándalo suscitado por sus relaciones con la bailarina española Lola Montez.

Compañeros del Walhalla, obra maestra,[28]
donde no se omiten méritos
acciones y opiniones de ninguno
desde Teut a Schinderhannes.[29]

Falta Lutero, empecinado,
sin celebrar en el libelo:
con frecuencia, en las colecciones de los naturalistas
no se incluye a la ballena.[30]

El rey Ludovico es un gran poeta,
y canta hasta que Apolo
se arrodilla, reza e implora:
¡Calla de una vez, que me enloqueces!

El rey Ludovico es un héroe arriesgado,
como Otón, su hijito,[31] que en Grecia
manchó su trono diminuto
de diarrea.

Si, finalmente, tuviera que morir, rey Ludovico
sería canonizado por el Papa.
A un morro como el suyo la Gloria
le sienta como collares a los gatos.

Apenas convertidas al cristianismo,
monas y canguros
tendrán en San Ludovico
patrón a venerar.

Ludovico, rey de Baviera
murmura suspirando:

[28] Cfr. Konig LUDWIG I, *Walhallas Genosses.* Munchen, 1842 (segunda edición 1847). La obra poética, de escaso valor, fue también criticada por Engels en una breve corresponsalía desde Berlín (sin título) en la *Rheinische Zeitung,* Colonia, 29 de agosto de 1842, n. 241.

[29] *Teut,* dios de la mitología alemana del que se deriva el nombre de *Teutones; Schinderhannes,* alias de Johann Bückler (1777-1803), famoso jefe de una cuadrilla de bandoleros operante en Renania.

[30] Juego de palabras intraducible, entre Walhall-Wisch (papelucho del Walhalla) y Wallfisch (ballena).

[31] Otón (1815-1867). Segundo hijo de rey Ludovico I, en 1832 fue nombrado rey de Grecia por la Conferencia de Londres, ocupando el trono de Atenas un año más tarde.

Huye el verano, el invierno se aproxima
  las hojas amarillean.

Aquí y allá pueden pasear
  Schelling y Cornelius.[32]
Al uno se le apaga la razón
  al otro la fantasía.

Pero a mi corona le robaron
  la perla más bella,
me quitaron el Massmann[33]
  la joya humanizada, personificada armonía.

Esto me aflige y me doblega
  me desgarra el alma
Ahora me falta el hombre que con su arte
  trepó hasta la pértiga más alta.

Ya no veo sus piernas cortas,
  su nariz chata: daba
volteretas en el prado
  como un terrier fresco-pio-feliz-libre.

Sólo comprendía bajo alemán, él, el patriota,
  cuentos sólo a lo Jacob Grimm y a lo Zeune.[34]
vocablos extranjeros le resultaron siempre extraños
  especialmente los griegos y latinos.

Apenas si bebía sentimiento patriótico,
  café de bellota,

[32] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1755-1854), profesor en Munich desde 1827 a 1841, año en que, a instancia de Federico Guillermo IV rey de Prusia, entró a formar parte de la Academia de Ciencias de Berlín, obteniendo también una cátedra en la Universidad local. Peter von Cornelius (1783-1867), pintor alemán relativamente conocido; desde 1819 trabajó en Munich por encargo de Ludovico I, que en 1841 le licenció. El pintor se instaló en Berlín, donde fue ayudado y protegido por Federico Guillermo IV. Los trabajos más conocidos de su estancia en Munich son la decoración de la *Ludwigskirche* (1829) y el *Juicio Universal* (1836-1839).

[33] Otro juego de palabras; *Massmann*, en alemán quiere decir «profesor de gimnasia». La persona ridiculizada en este trozo por Heine es Hans Ferdinand Massmann (1797-1874), filólogo, liberal-demócrata.

[34] Jacob Grimm (1785-1863), el conocido filólogo y germanista; Johann August Zeune (1778-1853), geógrafo y germanista.

devoraba quesos de Francia y de Limburgo[35]
y a ellos apestaba.

Oh, cuñado,[36] devuélveme mi Massmann
porque de entre los rostros
es el suyo el que dibujo
como poeta de poetas.

Oh, cuñado, quédate a Cornelius
quédate con Schelling
(Rückert[37] incluido, claro)
pero devuélveme a mi Masmann.

Oh, cuñado, confórmate con tu gloria
que hoy me ofusca.
Yo, que fui primero en Alemania,
solo segundo soy ahora...

II

En Munich, en la capilla del castillo
hay una hermosa Virgen:
Entre sus brazos tiene a Jesús Niño
delicia del cielo y de la tierra.

Cuando Ludovico de Baviera
vio la sagrada imagen,
arrodillose devoto
y en santo arrobo articuló:

«María reina del cielo,
princesa inmaculada,
tu gente es santa
y tus siervos son los ángeles.

[35] Limburgo (Bélgica) conocido por su floreciente industria de quesos fuertes e industrias derivadas de la leche en general.

[36] Federico Guillermo IV, que en 1823 había casado con Isabel Luisa (1801-61), hija de Maximiliano I, hermana de Ludovico I de Baviera.

[37] Friedrich Rückert (1788-1866), poeta y traductor: enseñó filología oriental en la Universidad de Berlín durante siete años (desde 1841).

Pajes alados te circundan,
enredan flores y guirnaldas
en tus cabellos rubios, pajes
sostienen el borde de tu vestido.

María, estrella pura de la mañana,
jazmín sin mancha,
tú has hecho cosas maravillosas,
santos milagros.

Deposita sobre mí
una gota de tu fuente de gracia,
Hazme una señal de tu clemencia,
tan frecuentemente bendecida.»

La Madre de Dios se mueve
agita visiblemente sus brazos
ladea molesta la cabeza
y dice al niño:

«Afortunadamente te tengo entre mis brazos
y no en el vientre,
Afortunadamente no es el caso
que pueda equivocarme.

Si durante mi embarazo
hubiera visto esa cara o ese gesto
ten por cierto que hubiera sido más difícil,
hijo de Dios, el generarte.

Sentencia del Tribunal Supremo en el proceso contra el Dr. Johann Jacoby por alta traición; lesa majestad y crítica insolente e irreverente de las Leyes del Estado

Exposición del Dr. Jacoby

> Del mismo modo que nunca supe de tribunales que negasen a los criminales la condena de ellos emanada, nada sé ahora en este sentido de una *censura de prensa* entre nosotros.
>
> ¿Qué *censor* no se sentiría feliz de ayudar a disipar las cerradas nubes de una inmerecida condena en primera instancia puso alrededor del luminoso rayo de la fama de un hombre sin mancha? Cuando menos, quisiera creer que ninguno de mis compatriotas fuese capaz de diverso sentimiento.*
>
> HITZIG[38] (1828)

El 2 de febrero de 1843 fue publicada la sentencia absolutoria del Tribunal Supremo.

Después de las deliberaciones del tribunal criminal de Königsberg, el Juez instructor me prometió una copia de la sentencia, copia que, sin embargo, me fue posteriormente negada, por recomendación del presidente *van Zander*:

* El censor de Königsberg, consejero del gobierno Schmidt, negó el permiso para publicar este párrafo, y las páginas siguientes. [*Nota de Jacoby.*]

[38] Julius Eduard Hitzig (1780-1849) estudioso y escritor de cuestiones penales.

Al regio, actual Ministro Secretario de gracia y justicia, Caballero, etc., etc., Su Excelencia Señor Mühler.[39]

Me permito exponer respetuosamente a Su Excelencia la siguiente reclamación, concerniente a la sección de lo criminal del Tribunal de Apelación local.

El proceso llevado a cabo contra el escrito *Cuatro preguntas, con una respuesta adjunta de un prusiano oriental*[40] acabó en una sentencia absolutoria, publicada el 2 de octubre del corriente mes. Se me prometió y preparó una copia del veredicto, copia que me fue posteriormente negada so pretexto de interrogaciones por parte de Vuestra Excelencia.

Tras haber sido públicamente acusado de alta traición y lesa majestad, condenado a dos años y medio de prisión en una fortaleza y a la pérdida de la escarapela nacional, y al final reconocido inocente tras dos años de penosos procesos, no creo pretender nada excepcional si deseo poseer una copia de la sentencia. La cuestión no puede serme indiferente, al experimentar en la primera instancia, cómo al tiempo que absuelto, se puede ser acreedor de mayores sospechas.

Su excelencia definió el juicio público como una «necesidad justificada del pueblo» y la garantía más segura del honor burgués: así pues, con tanta mayor confianza me dirijo a Vuestra Excelencia en súplica respetuosa:

de que se digne dar instrucciones al tribunal, para que no me niegue por más tiempo la copia de la sentencia

DR. JACOBY

Könisberg, 11 de febrero de 1843

Al Ministro de Justicia,
Su Excelencia Señor Mühler.

El día 11 del mes pasado dirigí a Vuestra Excelencia una reclamación concerniente a la sección de lo criminal del Tribunal de Apelación local. Ruego de Vuestra Excelencia benévola respuesta.

DR. JACOBY

Könisberg, 1 de marzo de 1843.

[39] Heinrich Gottlob von Mühler (1780-1857), ministro de justicia en Prusia desde 1838 hasta 1846.

[40] Cfr. Johann JACOBY, *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreussen*, Mannheim, 1841.

Berlín, 6 de marzo de 1843.

Objeto: Reclamación concerniente a la sección de lo criminal del Real Tribunal de Apelación por denegación de la copia de la sentencia de absolución a su cargo.

En relación con la reclamación por Usted formulada el 11 de abril, le comunicamos que Su petición debe considerarse subordinada a la expedición de la copia de la sentencia.

(fdo.) MÜHLER

Al Dr. Jacoby en Königsberg.
Ministerio de Justicia. Secr. Diario Nr. A. 405.

A la sección de lo criminal
del Real Tribunal de Apelación de Königsberg.

Habiendo sido informado por el Ministerio de Justicia que la sentencia dictada en relación conmigo, ha sido solicitada por el Ministerio mismo, ruego a ese tribunal penal que me comunique la fecha en que *dicha sentencia fue expedida.*

DR. JACOBY

Königsberg, 11 de marzo de 1843.

En relación con vuestra consulta del 11 de los corrientes, le comunicamos que la sentencia pronunciada en dos instancias en relación con Usted fue enviada al Ministerio de Justicia el 18 de febrero del presente año.

La sección de lo criminal del
Regio Tribunal de Apelación

(fdo.) V. KEBER

Königsberg, 14 de marzo de 1843
Al Dr. Jacoby. Ciudad.

Al real ministro prusiano de gracia y justicia
Caballero etc., Su excelencia Señor Mühler.

Al solicitar copia de la sentencia dictada en relación con mi caso, Vuestra Excelencia me comunicó que el envío debe-

ría considerarse subordinado a la llegada de la sentencia misma.

Tal y como Vuestra Excelencia puede constatar por la declaración del tribunal penal adjunta, dicha expedición tuvo lugar el 18 de febrero: *De modo que la sentencia tendría que estar en Berlín desde hace 14 días, en el momento de vuestra benévola respuesta y, hoy, desde hace más de cinco semanas.*

DR. JACOBY

Königsberg, 29 de marzo de 1843.

Berlín, 3 de abril de 1843.

En respuesta a su renovada petición del 29 de los corrientes, relativa a la comunicación de una copia completa de la sentencia en segunda instancia dictada contra usted,
Se le informa que debe Usted esperar la sentencia del Tribunal Supremo del Real Tribunal de Apelación de Königsberg, al cual ya he cursado oportunas instrucciones.

(Fdo.) MÜHLER

Al Doctor en Medicina Sr. Johann Jacoby, de Königsberg.
Citissime. Secr. Ministerio de Justicia, Expediente n. 428

Dado que Vuestra Ilustrísima Señoría no ha comparecido en el plazo convenido, en el día de la fecha, le comunico que Su Excelencia, el Ministro de Justicia, por decreto del 3 de los corrientes ha decidido que, habiendo sido usted absuelto completamente, en base a los párrafos 515 y 534 del Código Penal, carece de derecho a la comunicación mediante copia de las motivaciones de la sentencia. La redacción de la fórmula de la sentencia le será transmitida inmediatamente, en cuanto la pida.

El Director instructor
(Fdo.) RICHTER

Königsberg, 15 de abril de 1843
Al Sr. Dr. Jacoby. Ciudad
Citissime.

A su Majestad el Rey, Berlín
Su Alteza Serenísima, etc., etc.

La augusta protección que Vuestra Ilustrísima Majestad tuvo ocasión de concederme ya una vez, contra el veredicto de su Alteza el Ministro de Justicia, me confiere ánimo para acudir a vuestro trono con una nueva súplica.

Condenado en primera instancia a una pena deshonrosa en cuanto autor del escrito *Cuatro preguntas, con respuesta adjunta de un Prusiano Oriental,*[41] he sido absuelto de toda culpa por sentencia del Tribunal Supremo.

A causa de la publicidad otorgada al inmerecido juicio condenatorio, la posesión de la sentencia absolutoria me parece deseable —deseable para satisfacción mía personal y también para la pública defensa frente a eventuales sospechas. Pero este objetivo sólo puede ser satisfecho con la comunicación integral del juicio, puesto que el código penal, teniendo en cuenta el efecto, distingue entre dos clases de absoluciones totales: «Por inocencia demostrada» y «por insuficiencia de pruebas»; el decreto del 29 de abril de 1817 (v. B.I.L. vol. 9, pág. 248), sin embargo, prohíbe expresar esta diferencia en la fórmula de la sentencia.

Por parte del juez instructor se me llegó a prometer, sin ninguna dificultad, una copia de la sentencia; pero a continuación —sin aducir ningún motivo— me fue denegada. A mi recurso, al Ministerio de Justicia, se me ha respondido que:

> «habiendo sido yo absuelto completamente, en base a los párrafos 515 y 534 del Código penal, carezco de derecho a la comunicación mediante copia de las motivaciones de la sentencia».

Con todo el respeto debido al Consejero de Justicia de Vuestra Ilustrísima Majestad me atrevo, sin embargo, a hacer notar que los párrafos de las leyes citadas —lejos de contener un motivo suficiente para rechazar mi petición— son tales que confirman, incluso, su legitimidad.

En el párrafo 515 del Código Penal se establece que, a la publicación de la sentencia, deben leerse las motivaciones al imputado: el derecho del imputado a la comunicación

[41] Cfr. nota n. 40.

mediante copia de dichas motivaciones, por lo tanto, no es, aquí, ni afirmado ni negado.

El párrafo 534 determina que quien sea absuelto de toda culpa puede exigir la entrega gratuita de la fórmula de la sentencia.

Si se toma en consideración también la disposición inmediatamente posterior del Código Penal, de acuerdo con la cual, en caso de absolución de la instancia, hay que negar la entrega gratuita, el sentido del Párrafo 534 no ofrece ninguna duda:

en él no se dice que

al absuelto tenga que entregársele sólo la fórmula de la sentencia,

sino que

el absuelto está autorizado a exigirla *gratuitamente.*

A favor de la validez de esta interpretación no está sólo la jurisprudencia hasta ahora en uso, puesto que a un absuelto nunca debería negársele copia de la sentencia contra el pago de las tasas de escritura, sino también los principios de derecho correspondientes, establecidos por el mismo Ministerio de Justicia de Vuestra Ilustrísima Majestad; porque en el Decreto Ministerial del 12 de noviembre de 1831 (J. B. vol. 38, pág. 433) se dice expresamente:

> «Sería una *conclusión errada* deducir del silencio de la ley que la comunicación mediante copia de las motivaciones de la sentencia esté prohibida; mejor dicho, una prohibición explícita de la comunicación escrita de lo que *tiene* que ser oralmente comunicado sería tanto más necesaria cuanto que la comunicación oral es con frecuencia inútil. Teniendo en cuenta esto, los párrafos 534 y 535 del Código Penal disponen sólo acerca de la medida en que puede ser solicitada una concesión *gratuita* de las sentencias —ejemplar o copia— sin referencia alguna a la comunicación y, por lo tanto, a la cuestión de la medida en que eso pueda suceder si el imputado la desea a cargo suyo, consiguientemente en ninguna parte se dice que también la concesión de una copia o ejemplar de la sentencia con las motivaciones no pueda tener lugar».
>
> «De donde se deduce —dice para terminar el mencionado decreto del Ministerio de Justicia— que todo imputado está autoriza-

> do para exigir, a su cargo, una copia o ejemplar de la sentencia penal dictada contra él, con las relativas motivaciones que a él se refieren y se invita al Ministerio de Justicia, y con él a la autoridad judicial, a proceder seguidamente de acuerdo con lo expuesto».

El Ministerio de Justicia carece de motivo jurídico imaginable para denegarme la concesión de la copia de la sentencia, ni en base a los párrafos por él indicados, ni en base a la declaración ministerial acerca de los mismos. Con menos razón su comportamiento puede ser determinado por consideraciones políticas particulares, porque dichas consideraciones tendrían que basarse en hipótesis que no se dan en Prusia. Si, finalmente, la denegación de la copia debiese implicar una desaprobación de los principios jurídicos expresados en la sentencia, debería recordarse, por el contrario, que las motivaciones jurídicas del Magistrado, que simultáneamente denotan su grado de consciencia y responsabilidad moral, en Prusia, desde tiempo inmemoriable, frente a las Autoridades Administrativas, son tan inatacables como el juicio mismo.

Así, yo, confiado en la augusta justicia de mi Rey, me permito expresar mi súplica:

> Que Su Ilustrísima Majestad quiera graciosamente dignarse ordenar que me sea entregada una copia integral de la sentencia dictada contra mí.

Con el más profundo respeto,

devotísimo de Vuestra Majestad

DR. JACOBY

Königsberg, 25 de abril de 1843.

A Su Majestad el Rey, en Berlín
Alteza Serenísima, etc., etc.

Dirigiéndome directamente a Vuestra Majestad, el 25 de los corrientes en devota súplica, solicitaba respetuosamente la augusta protección de Vuestra Ilustrísima Majestad,

> a causa de la negación de concederme una copia de la sentencia dictada contra mí.

Entretanto el Ministerio de Justicia de Vuestra Ilustrísima Majestad, por Decreto del 6 de mayo del corriente año, dirigido al Tribunal penal local, ha establecido que me sean leídas las motivaciones de la sentencia, pero que se evite cuidadosamente toda nota escrita.

Por mi parte, he considerado un deber negarme a esta desacostumbrada fórmula de publicación que no sirve ni para mi satisfacción personal, ni frente a eventuales sospechas, así como esperar antes la alta decisión de Vuestra Majestad.

Con inquebrantable confianza en la justicia de Vuestra Majestad y en lo fundado de mi petición, me atrevo a renovar mi respetuosa súplica:

Que vuestra Ilustrísima Majestad quiera graciosamente dignarse ordenar que me sea entregada una copia integral de la sentencia dictada a mi favor.

DR. JACOBY

Königsberg, 3 de julio de 1843.

Berlín, 1 de septiembre de 1843

En respuesta a Su instancia del 25 de abril del año en curso, se Le comunica, en base a la real ordenanza del 17 p. pdo., que su Majestad el Rey no ha estimado oportuno atender Su petición

para que Le sea concedida la comunicación mediante copia de las motivaciones de la sentencia emitida por el Tribunal Supremo de la Real Corte de Justicia en el proceso seguido contra Usted.

En ausencia del Ministro de Justicia:
Director y Consejero Secr.
Supremo en funciones
(fdo.) RUPPENTHAL

Al Sr. Dr. Jacoby, de Königsberg, en Prusia.
Secr. del Ministerio de Justicia, expediente n. 467.

Egregio Señor,

Habiendo recibido una respuesta negativa a mis instancias de fechas 25 de abril y de 5 de julio del año en curso (rela-

tivas a la denegada concesión de copia de la sentencia dictada a mi favor), Le ruego fije un plazo para la lectura del juicio.

Al mismo tiempo renuevo la súplica a fin de que me sea entregado un ejemplar escrito de la formulación de la sentencia

DR. JACOBY

Königsberg, 5 de septiembre de 1843
Al Ilustrísimo Juez Director penal local

Atestado del 7 de septiembre

Dado en Königsberg, el 7 de septiembre de 1844, a las 16 horas

El Dr. Jacoby se ha presentado hoy para la lectura de la sentencia del Tribunal Supremo, a lo cual procedió el abajo firmante Juez penal.

El abajo firmante Juez penal observó que, tras la lectura de las primeras páginas, el doctor Jacoby empezó a tomar algunas notas en su pizarra. Se le hizo notar que no podía escribir ni la sentencia ni partes de ella; el Dr. Jacoby protestó contra esta declaración, exigiendo los motivos de la negación.

Se le leyó entonces el párrafo 51 del Código Penal, de acuerdo con el cual, a petición del imputado, se le deben leer las motivaciones de la sentencia, sin que en él se mencione la facultad del imputado de anotar todo lo que se le lea, imprimiéndolo así en su memoria.

El Dr. Jacoby sostiene que eso no agota ni es apto para limitar su derecho de ayudar a su propia memoria tomando algunas notas, dado que el Código Penal no prohíbe la escritura, e incluso la prohibición —para él perfectamente conocida— contrasta con la práctica seguida hasta ahora y resulta contraria a la *equidad.*

Dado que el abajo firmante declara que tiene intención de continuar la lectura de la sentencia, sólo a condición de que el Dr. Jacoby interrumpa la escritura, éste declara que, ciertamente, se resigna a esa orden, pero exige conste en acta su solemne protesta contra dicho procedimiento, puesto que no puede reconocerle a nadie y menos que a nadie al *Ministro de Justicia,* el derecho de prohibir que se tomen algunas notas.

Asimismo, el Dr. Jacoby declara estar en conocimiento de la disposición dictada el 6 de Mayo por el Ministro de Justi-

cia, Señor Mühler, en base a la cual no le está permitido escribir, pero protesta respetuosamente contra esta medida insólita empleada en su caso que, en su opinión, no se corresponde *a una regular administración de la justicia.*

Leído, aprobado, suscrito

DR. JACOBY
(suplica una copia de este acta)
(Fdo. BYORK)

A continuación se transcribe el juicio del Tribunal Supremo * —es decir, la fórmula de la sentencia— de acuerdo con la copia que se me leyó, y los considerandos del veredicto, tal y como quedaron en mi memoria.

Los párrafos entre comillas me fueron leídos dos veces, a petición mía, de modo que puedo casi garantizar su correspondencia, palabra por palabra, con el original.

SENTENCIA DEL TRIBUNAL SUPREMO

Para posterior defensa del médico Dr. Johann Jacoby de Königsberg,

el Tribunal Supremo de la Real Corte de Justicia conforme a los actos, considera justo,

que

sea rectificada la sentencia del Tribunal de la Real Corte de Justicia del 5 de abril de 1842, absolviendo de todo cargo al imputado Dr. Johann Jacoby de la acusación de crítica insolente e irreverente, burla de las leyes del estado e instigación al descontento, así como de la imputación de lesa Majestad,[42] suprimiendo la deuda a su cargo por las costas de la instrucción, pero adeudándole los gastos de la defensa posterior.

* de 40 pliegos [*nota de Jacoby*].

[42] El párrafo 151, título XX, II parte del *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* (Berlín 1794), decretaba: «Aquél que mediante crítica insolente e irreverente o burla de las leyes del país y de los reglamentos, provoque descontento en el Estado, incurre en una pena de seis meses a dos años de prisión.»

EXPOSICIÓN DE LOS HECHOS Y MOTIVACIÓN

La sentencia empieza con una breve presentación de la propuesta de Constitución hecha por la Dieta y las consecuencias de la misma.

«Teniendo en cuenta estos acontecimientos —se dice luego— poco después de la apertura de la Dieta de 1841, apareció un escrito anónimo: *Cuatro preguntas, con respuesta adjunta de un Prusiano Oriental,* que como resultó después, fue impreso en Leizpig sin autorización de la censura, publicado por Georg Wigand,[43] enviándose después a todas las librerías alemanas 2.500 ejemplares».

«Este escrito está dirigido a los Estados provinciales de Prusia y a ellos les fue entregado junto a una petición firmada por muchos habitantes de Königsberg».

Tras la indicación, hecha en gran parte con palabras del autor, del *fin* y el *contenido* de las *Cuatro preguntas,* la sentencia prosigue:

«Poco después de su aparición, el escrito, cuyo contenido acaba de ser explicado, fue prohibido, no sólo en Prusia, sino en toda Alemania por decisión federal, y secuestrados los ejemplares que fueron encontrados en las librerías.» «Entretanto, el Dr. Jacoby, de Königsberg, en una instancia dirigida a Su Majestad el Rey, había revelado ser su autor y —asumiendo él mismo las propias responsabilidades legales— ponía su escrito bajo el augusto patrocinio de Su Majestad, frente a cualquier intervención de arbitraria interpretación.» «Mediante Decreto del 2 de marzo de 1841, Su Majestad el Rey, encargó al Ministerio de Justicia y al Ministerio del Interior, de instruir sumario contra el Dr. Jacoby, tanto a causa del contenido como por la difusión del escrito.»

«El Ministerio del Interior redactó un acta detallada, en la cual, con especial indicación de las expresiones punibles, el imputado fue inculpado de crítica insolente e irreverente, burla de las leyes del Estado e instigación al descontento, así como también de lesa Majestad e intento de traición.»

«El Tribunal penal del Supremo de Königsberg abrió el proceso por la ofensa mencionada y, al término del mismo, la Corte del Real Tribunal de Justicia, autorizada por la Or-

[43] En los repertorios bibliográficos alemanes no está citada esta edición de Leipzig, hecha por Otto Wigand, conocido editor liberal.

den del 11 de diciembre de 1841 y a solicitud del imputado mismo, dictó sentencia, de acuerdo con la cual

> el imputado era plenamente absuelto de la imputación de alta traición; sin embargo, por lesa Majestad y por crítica insolente e irreverente, burla de las leyes del Estado e instigación al descontento es punible con dos años y medio de arresto en una fortaleza; asimismo debía de ser privado del derecho de llevar la escarapela nacional prusiana.»

«Contra este juicio el imputado, en un escrito de defensa redactado personalmente, promovió nueva acción legal», etc...

1. ALTA TRAICIÓN

«Considerando que el imputado fue plenamente absuelto en primera instancia de la imputación de alta traición, dicha acusación no puede ser objeto de discusión.

En su escrito de defensa, el imputado ha reclamado por la motivación especificada en la absolución, y precisamente por el hecho de que, en la sentencia de primera instancia se avanzaron sospechas acerca de su carácter, y fuera calificada su concepción política de desleal y reprobable. Considerando, sin embargo, que, de acuerdo con nuestras leyes puede recurrirse a acciones legales en segunda instancia sólo contra sentencias *desfavorables,* en caso de absolución las motivaciones del juicio no están sujetas a ulterior examen *judicial,* por lo tanto, aquí debe excluirse toda discusión acerca de la formulación de las motivaciones de la primera sentencia.»

CRÍTICA INSOLENTE E IRREVERENTE DE LAS LEYES DEL ESTADO, ETC., ETC.

El Párrafo 151 (Título 20, parte II) del A.L.R.[44] dice así: el que con críticas insolentes o irreverentes o burla de las leyes del País y sus instituciones, provoca en el Estado

[44] Cfr. *supra* Jacoby cita aquí una versión formalmente diferente de la mencionada en el párrafo 151.

descontentos o insatisfacción entre los ciudadanos con respecto al Gobierno, incurre en una pena de seis meses a dos años de reclusión en una fortaleza.

«Una escueta discusión de la Administratación estatal y las instituciones del Estado, está expresamente consentida en las leyes del Estado Prusiano. Ya el edicto del 18 de octubre de 1819[45] ordenaba que no se impidiese ninguna seria y discreta investigación acerca de la verdad, y la disposición ministerial del 24 de diciembre de 1841, dictada como continuación al Decreto del 10 de diciembre, invita a los censores a no rechazar ningún examen público de la administración estatal, en razón de que se trate de escrito *con espíritu diferente del espíritu del Gobierno.*»

En nuestra patria, además de la libertad de fe, siempre fueron respetadas y protegidas las libertades de pensamiento y la libertad de expresar de viva voz o por escrito los propios pensamientos. Sólo en determinadas circunstancias se consideró necesario limitar esa libertad en interés del bien común, pero entonces, cada una de las veces, fueron también delimitados los confines de las mismas mediante leyes apropiadas. A pesar de lo cual, también entonces hombres expertos, fieles y devotos al propio monarca, celosamente preocupados por el bien del pueblo, calificaron de desventajosos tales procedimientos, porque (tal y como hicieron notar, y no sin razón) el juicio acerca de la observancia de los mismos se deja siempre al arbitrio de los particulares, de forma que, mientras por una parte se trata de impedir la mentira, puede con facilidad sofocarse también la verdad, quedando obstaculizada la aclaración de cuestiones importantísimas.

En su escrito de defensa el imputado dice con razón:

> la verdad —así enseña la historia— *nunca* fue perjudicial a los Estados. Por el contrario, lo es *esconder* la verdad; lo que ha puesto al Gobierno en entredicho nunca ha sido la franqueza del escritor, sino su persecución.

«Considerando que el objetivo de toda pública crítica es la promoción de las eliminaciones de los presuntos abusos,

[45] El edicto del 18 de octubre de 1819, párrafo XVII, n. 2 establecía que «en caso de crítica insolente e irreverente o burla de las leyes del País y de los reglamentos del Estado, no debe considerarse sólo si se ha provocado malhumor o descontento: la pena citada se aplica, sin embargo, con motivo de dichas manifestaciones punibles».

al escritor nunca se le puede negar que dirija a este fin su crítica. Sólo la crítica *insolente, irreverente o la burla* está prohibida, de acuerdo con el sentido del párrafo 151 del Código Penal.»

«La sentencia, en primera instancia, no ha dado ninguna definición de la palabra *insolente,* porque

> una determinación abstracta de dicho concepto es imposible y porque en el caso presente, la insolencia con que el acusado ha atacado la Constitución existente, resulta clara y evidente.»

«Sólo de ulteriores prácticas resulta claramente que el Juez de *Primera Instancia* confirió al concepto «insolente» una dimensión desacostumbrada.»

«Insolente» dice «es aquel que pretende enseñar sin haber sido, a su vez, convenientemente instruido, porque se propone como autoridad en relación con un asunto que no le compete».

A todo aquel que actúa así se le puede reprochar tener un concepto exageradamente alto de sus propias fuerzas, de sobrevalorarse o, como dice el mismo juez, de ser un *presuntuoso,* sin embargo, no tiene, necesariamente que tratarse de un *insolente.*

«EBERHARD[46] dice: insolente es aquel que desafía las leyes conocidas de la moral y la decencia.

ADELUNG[47] define *insolente* como el que desprecia el peligro de modo desconsiderado y que, incluso, viola las leyes de la decencia, del orden, de la humanidad y la costumbre sin vergüenza.»

La auténtica y verdadera característica de la insolencia estriba *en el hecho de desafiar.*»

«De modo que una crítica puede, por lo tanto, ser insolente tanto en su forma como en su contenido.»

«*Con respecto al contenido,* definimos insolente una crítica, si los argumentos que la motivan desafían las leyes de la conveniencia y de la buena educación, si en dicha crítica de aducen hechos falsos y si existe deliberada intención de tergiversar la verdad.»

«*Con respecto a la forma,* es insolente la crítica, si está

[46] Johann August Eberhard (1739-1809), filósofo y filólogo, durante muchos años ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Halle.

[47] Johann Cristoph Adelung (1732-1806), filólogo, especialista en cuestiones gramaticales.

formulada en forma lesiva a la buena educación y desafía las leyes de la conveniencia.»

«Con respecto a la crítica *formalmente* insolente, el veredicto recaerá esencialmente sobre el sentimiento; el juicio sobre la crítica materialmente insolente, sin embargo, se formulará tras el examen de los argumentos y hechos aducidos a título de motivación de la misma.»

«Diverso es, sin embargo, el juicio sobre *las convicciones políticas del escritor.* Las cuestiones de principio de política, las máximas del bien común, los conceptos acerca de la aceptabilidad o condenabilidad de la Constitución y las instituciones estatales, sobre sus defectos o virtudes, los estudios acerca de los medios para poner remedio a aquéllos o potenciar éstas, todo eso no puede ser objeto de decisión *judicial.* Las discusiones *de este tipo* pertenecen a un campo del cual está excluida la actividad del Juez, y de la cual, por lo tanto, debe mantenerse alejado.

La actividad del juez encuentra su limitación natural y legal en la esfera del derecho positivo; tiene que mantenerse libre de toda opinión política. Al juzgar controversias privadas explica sus funciones en calidad de Justicia *civil,* juzgando la culpabilidad o inocencia de un individuo acusado de un crimen explica sus funciones en calidad de Justicia *penal.* Una opinión, en cuanto tal, nunca puede ser un crimen; sólo la forma en que dicha opinión llega a hacerse pública, o la intención existente en la publicación pueden ser castigados. De ahí que sólo la forma y la intención de un escrito puedan ser materia de sentencia judicial; y con cuanta mayor frecuencia resulte difícil distinguir ese contenido del escrito, tanto más severa es la obligación del Juez de prestar atención *a fin de que la autonomía y la independencia de su juicio no estén influenciadas por sus propias convicciones políticas.*

Estos principios expresados por el Tribunal Supremo se aplican, primeramente, a cada uno de los pasajes del escrito, que el Juez de primera instancia —de acuerdo con la acusación redactada por el Ministerio del Interior— definió como insolentes e irreverentes. A la *primera* sentencia no se le concedió la razón en *ningún* punto; más aún, fue rechazada y refutada la deducción de la misma en todas sus partes y se re-

conoció favorablemente tanto la verdad de los hechos aducidos en las *Cuatro preguntas* como la forma de expresión utilizada.

En las palabras que aparecen en la página 8 del escrito incriminado:

> ¿Qué le debe al gobierno este pueblo tan eminente por su educación y su inteligencia? Llenos de vergüenza hemos de confesar: ni lo más mínimo.

la *primera* sentencia pretendió encontrar una irrefutable prueba de la tendencia dolosa del imputado. El acusado con esa frase habría pretendido suscitar en sus lectores el descontento y la insatisfacción, tomando en consideración ese sentimiento que normalmente existe en un mayor de edad en época de grandes restricciones.

«Aquí —dice la *segunda* sentencia— no se puede dar absoluta razón al Juez de primera instancia. El acusado cita con verdadero *orgullo patriótico* la elevada formación espiritual y moral del pueblo prusiano y expresa su reconocimiento del hecho de que ese pueblo —tan eminente desde el punto de vista *intelectual y moral*— ha quedado rezagado, en relación con otras naciones, en la formación *política*.

«¿Qué le debe al Gobierno —pregunta— este pueblo tan eminente por su educación y su inteligencia?» y responde él mismo «Llenos de vergüenza hemos de confesar: ni lo más mínimo.» Si el acusado se avergüenza por el hecho de que nos hayamos rezagado con respecto a otras naciones en nuestra formación política (y dado que él sólo responde por sí mismo), nadie puede impedírselo.

«Con referencia a las expresiones sobre la censura contenidas en las páginas 9 y 10 del escrito en cuestión, la sentencia de la *primera* instancia dice:

> un súbdito no debe pronunciarse en esa forma acerca de las leyes y decretos del Estado, etc., etc.

El acusado ha proporcionado, como prueba de sus afirmaciones, varios ejemplares de censura de la Gaceta de Königsberg,[48] un decreto ministerial con el que se prohibió la discusión de las cuestiones de Hannover,[49] respuestas de las auto-

[48] *La Könisberger Zeitung.*
[49] En 1837, algunos pensadores y profesores liberales, entre los que se encontraban los hermanos Grimm, fueron expulsados de Hannover por el nuevo monarca Ernesto Augusto.

ridades de la censura, un intercambio de correspondencia confidencial entre el Primer Consejero del Gobierno Seiffert y el redactor de la *Gaceta general de Leipzig*[50] etc. La autenticidad de estas pruebas no ha sido negada; sin embargo se trata de pruebas superfluas, porque, con base en la forma, susbsiste a este respecto una crítica insolente. Desde ningún punto de vista se imputa a los censores una transgresión de su deber; ni siquiera se llega a formular una crítica expresa de las leyes de censura, sino sólo el uso de la misma. Sin embargo, que dicha utilización haya sido excesivamente severa, está fuera de toda duda, y desde entonces así se ha reconocido incluso ofcialmente, mediante el Decreto de Censura del 24 de diciembre de 1841.»

«El Juez de *primera instancia* apreció insolencia punible especialmente en el hecho de que el acusado calificara a la censura de «enemigo de la prensa», y al modo en que se aplica en Prusia de «presuntuosa tutela» y «auténtica opresión de la opinión pública». En relación con esto debemos observar que la misma Dieta confederal Alemana, en sus deliberaciones del 20 de septiembre de 1819, ha reconocido la censura como un *estado de emergencia* pasajero y que, del mismo modo que muchos la califican de *amiga* del orden, con idéntico derecho otros pueden calificarla de «*enemiga de la libertad*».

«El acusado —prosigue la *primera* sentencia— no juzga en forma de pacífica discusión, sino que lo hace con expresiones tales que, de estar dirigidas contra personas, serían, indudablemente consideradas como injurias.»

«En los considerandos de la sentencia, sin embargo, el primer Juez *no precisó* cuales eran esas expresiones que, por otro lado, *tampoco* han sido *encontradas* en el escrito incriminado.»

«Las palabras del acusado (P. 11 del escrito):

la vieja ordenación ciudadana lleva la huella del carácter liberal de su tiempo y respeta la independencia de los ciudadanos; el que hemos revisado fue siempre favorecido por el actual Gobierno y recomendado insistentemente a las ciudades,

[50] *La Lepziger Allgemeine Zeitung* que amenazada por el gobierno prusiano en 1843, tuvo que cambiar el nombre por el de *Deutsche Allgemeine Zeitung.*

contienen, según la sentencia de la *primera* instancia

> la insolente insinuación, no sólo acerca de la *iliberalidad* del Gobierno, sino de su carácter lesivo y atentatorio contra la independencia de los ciudadanos.

Con razón el acusado objeta que si, basándose en hechos evidentes, califica el actual Gobierno de menos liberal que el precedente, su afirmación puede sólo tener valor en cuanto juicio histórico y en absoluto como una ofensa punible. A cada uno le es lícito considerar una ordenación ciudadana más liberal que otra. La expresión *iliberal* no es ni insolente ni punible, porque con ella lo único a lo que se hace referencia es a un ordenamiento indeterminado y no se excluye para nada la posibilidad de que también ese gobierno calificado de iliberal pueda servir igualmente al bien común.»

Con base en la comparación de las páginas 11 y 12 entre los ordenamientos ciudadanos el *primer* juez intenta demostrar

> la concepción desleal y la reprobable tendencia del escrito.

La equivocación en este sentido está demostrada para cada uno de los puntos y, en gran parte, con las palabras utilizadas en el escrito de defensa por el autor de la *segunda* sentencia.

Bastará con señalar aquí algunos ejemplos:

> En la p. 12 del escrito incriminado se dice: finalmente, incluso los ministros (la ley dice el Rey) están facultados para disolver, en caso de escisiones, las asambleas ciudadanas o para expulsar a los culpables.

La acusación ministerial ha encontrado en esas palabras una incitación al descontento y una crítica al monarca, al que se le reprocha que preste su nombre sin consulta previa de la voluntad de los ministros.

De acuerdo con la acusación ministerial, la sentencia en *primera* instancia declara que

> el acusado trata de presentar la cuestión como si la disolución de la asamblea ciudadana dependiera arbitrariamente de los Ministros. Aunque, dada su importancia en casos similares, Su Majestad el Rey se haya reservado el derecho de una decisión suprema, el acusado afirma, a pesar de todo, que dicha reserva es sólo una apariencia, etc.

La sentencia del Tribunal Supremo califica esa interpretación de *muy imprudente* y la contrapone a la defensa del

autor (v. Justificación en pág. 29 y *Actas* vol. 1, folio 138) * y sigue:

Dar un sentido a las palabras que no pueda ni deducirse a partir de ellas mismas, ni explicarse con relación a nada es un *procedimiento ilícito*, sobre todo cuando, como en el caso presente se trata de decidir si una cosa es punible o no.

La expresión *arbitrio del ministro* (p. 14 del escrito) y la afirmación de

> que sólo mediante una representación popular podría ponerse coto al *arbitrio de los funcionarios* (p. 36)

son calificadas por el *primer* juez de crítica insolente, añadiéndose la siguiente observación:

> ataques contra los funcionarios, como el citado más arriba esconden la sobada estratagema de ocultar, tras de sí, los ataques al gobierno mismo.

«Con lo cual —responde la *segunda sentencia*— no se demuestra nada. Del mismo modo y por la misma razón podría decirse que la pretensión de encontrar, tras de cada ataque contra los funcionarios una demostración contra el gobierno y las instituciones estatales existentes, constituye una empresa sin éxito. Una cosa demuestra tan poco como la otra.»

En relación con las observaciones formuladas acerca de las *Representaciones Provinciales* (pp. 14-17 del escrito) la sentencia del Tribunal Supremo dice:

«El acusado ha expresado aquí un juicio franco que se corresponde perfectamente a sus convicciones políticas acerca de la importancia de las Representaciones Provinciales.

* El párrafo sacado del acta del octavo interrogatorio dice: «Si he mencionado al *ministro*, es porque —según la experiencia— en las cuestiones ciudadanas, las decisiones se tomen, todo lo más a propuesta del ministro. Así, por ejemplo, con base en la propuesta del ministro, todas las entradas de la ciudad de Königsberg han sido secuestradas a favor del Fondo de contribuciones bélicas, a pesar de tener ya un destino particular aprobado, esto sucedió sin consultar a los interesados y sin tener en cuenta las molestias que causaba a los representantes ciudadanos. Este y otros casos similares había, en mi opinión, que mencionarlos como obra del *ministro*, mientras que en la ley se habla sólo del Rey.» [*Nota de Jacoby.*]

Al Juez no le corresponde dictar acerca del carácter justo o injusto de dicha convicción. Las expresiones de las que se vale el acusado son quizás ásperas, pero nunca insolentes ni malignas. Toda *apariencia* de insolencia desaparece si se observa el escrito en toda su continuidad, ligándolo a los hechos históricos.»

A continuación se incluyen una serie de leyes que tratan de las representaciones nacionales a introducir en Prusia. Los edictos del 27 de octubre de 1810, el edicto del 17 de enero de 1820, y sobre todo la ley del 22 de mayo de 1815, se citan en parte por su espíritu, en parte por su letra, deduciéndose a partir de ellos que la opinión del autor acerca de la insuficiencia de las representaciones provinciales y acerca de la necesidad de representaciones imperiales integrales, está *históricamente justificada.*

La frase (p. 14 del escrito):

> los procedimientos judiciales en Prusia son, de la *a* la *z*, algo secreto, en manos exclusivamente de los funcionarios a sueldo del gabinete;

constituye, según afirmación del *primer* juez un descrédito de la organización judicial prusiana.

A este respecto la segunda sentencia se expresa de la siguiente manera: «Si en comparación con el procedimiento público de Renania y con referencia a la relación del Ministro de Justicia sobre la introducción del procedimiento oral, el autor califica el nuestro de *secreto,* la expresión puede ser impropia en el sentido de que no afecta verdaderamente al punto que es importante en la comparación, y por lo tanto la discusión acerca del tratamiento público y oral se plantea en un campo que le es ajeno;* sin embargo, la expresión no es en absoluto insolente y tanto menos tiene que ver con un descrédito a la organización judicial prusiana.»

* Presumiblemente, el juez entiende aquí la diferencia entre el procedimiento de acusación y de inquisición. En una confrontación jurídica, este punto, a decir verdad, puede ser el más importante; sin embargo, en el presente escrito, que lo único que pretende demostrar es que «la actividad judicial del estado está absolutamente al margen del examen y la colaboración del pueblo», tendría que resaltarse, precisamente, el *carácter secreto* del procedimiento antes que cualquier otro punto. [*Nota de Jacoby.*]

En la página 17 del escrito se dice:

> En los casos habituales no faltará, por lo general la imparcialidad; pero en aquellos otros en los que de algún modo estén implicados los ministros o lo que ellos llaman el Estado, esta virtud de los jueces podría entrar en colisión con los intereses personales, porque —prescindiendo de las relaciones de subordinación— el aumento de su estipendio, las promociones, los traslados, todo el futuro del servidor de la justicia, depende de la voluntad del ministro, etc.

Según la *primera* sentencia la «vejación de los jueces y de sus superiores contenida en estas palabras» es «evidente».

Por el contrario, en la *segunda instancia,* se especifica:

«Es cierto que con un juez consciente, lo suficientemente fuerte como para no pensar en las ventajas terrenales, no hacen falta más garantías; sin embargo, no es menos cierto que entre los jueces, los hay de naturaleza débil, incapaces de sustraerse completamente a la influencia de aquellas ventajas exteriores, dependientes de la voluntad de sus superiores. Aunque, entre nosotros, —para mayor gloria de la justicia prusiana— estos casos sean infrecuentes, no cabe duda de que sería excesivo pretender negar completamente tal posibilidad y considerar, por lo tanto, inútil cualquier otro tipo de garantía.

En la página 19 del escrito se hace referencia al decreto del 25 de enero de 1823, el cual dice que: si en los procesos entre los privados y el Estado, a la decisión de la cuestión contribuye una determinación contenida en tratados del Estado, los jueces —tanto si el Estado prusiano ha contribuido a la compilación de dichos tratados como si no— antes de la formulación de su juicio, tienen que consultar al Ministerio de Asuntos exteriores, teniendo en cuenta el resultado de dicha consulta en el momento de su fallo.

El *primer* juez reconoce en esto una «inteligente disposición preventiva»; la sentencia de *segunda* instancia, sin embargo, observa:

«El acusado tenía toda la razón al referirse a esta ley, puesto que es innegable que, teniéndola en cuenta, la actividad de los jueces en algunos casos está *sustancialmente* limitada. Demostrar esto es, precisamente, la intención del autor.»

En el escrito incriminado (p. 18) se hace notar:

> Los comisarios de justicia, que en cuanto defensores del acusado tendrían que adoptar una postura más libre e independiente, ahora podrán ser colocados fuera de servicio sin decisión de los jueces, por vía puramente administrativa (es decir, a través de los Ministros).

La *primera* sentencia, como asimismo el acta de acusación redactada por el Ministro del Interior, ha puesto de relieve la palabrita «ahora», a modo de evidente demostración de la «tendencia punible y de la insolencia del acusado».

En la ulterior defensa (pp. 62-63) se responde ampliamente a este punto.

El juez de *segunda* instancia confiere pleno valor a los motivos en ella presentados y añade: «En relación con el punto citado del escrito se trata sólo de un *Factum*, y no de la *edad* de la disposición. El *reproche* que se le hace al acusado no es justificable».

La acusación de la página 20:

> Los balances publicados en los años 1815 y 1838 no han sido deliberadamente suprimidos,

es rechazada por el autor de la *segunda* sentencia con las mismas razones de la otra defensa (pp. 65-66). A este respecto se menciona el real decreto de acuerdo con el cual, contemporaneamente al balance «tienen que ser publicadas las explicaciones sobre el mismo en las gacetas oficiales» (Dcr. del 21 de febrero de 1839); sin embargo, dicha disposición, a excepción de 1859,[51] nunca se cumplió, y consiguientemente, también el objetivo indicado por la disposición del 17 de enero de 1820, es decir, que todo ciudadano pueda estar perfectamente convencido de que la hacienda pública no exige nada más que los estrictamente necesarios, no ha sido alcanzado.

El acusado (dice la *primera* sentencia) resume así sus observaciones:

> Este es el defecto de nuestra querida patria: *omnipotencia de los funcionarios y nulidad política de sus ciu-*

[51] Equivocado en texto de Jacoby; *recte* 1839.

dadanos independientes. Los amigos de la patria no tienen dudas ni de su enfermedad ni de su remedio, que se llama *publicidad,* y *representatividad real.*

En la página 42 del escrito se dice:

La unidad popular prusiana ha sido hasta ahora más mecánica que orgánica porque no todas las 8 provincias pueden asegurar con firmeza que se sienten como si se les arrancase un miembro del cuerpo al separarse completamente de acontecimientos fuera de lo común; entre nosotros, desde Saarlouis a Memel, no existe dicha articulación. Todo desarrollo unilateral de la constitución provincial sin *Dietas estatales* resulta así un peligro para el futuro. Sin embargo, de un Estado orgánicamente articulado obtendremos hoy como entonces, un agregado de provincias, cada una de las cuales se preocuparía sólo en su interés particular. En nuestra querida patria se repetiría, a escala menor lo que ya hemos esperimentado a gran escala en Alemania: desunificación, pérdida de la libertad de los ciudadanos y servidumbre del extranjero.

El sentimiento de cada patriota en particular (continua así la *primera* sentencia) se sentirá ofendido por tales afirmaciones.

Si la Constitución, para bien o para mal de la patria prusiana, estuviese realmente en tan grave situación, cada prusiano tendría que sentirse invadido por un profundo malestar, debido al hecho de que el gobierno deja inutilizado el remedio que el acusado define como único y obvio, y que conduce al Estado a un fin tan cercano como seguro.

La insolencia y la irreverencia contenida en dicha crítica son suficientemente evidentes. Resumiendo brevemente su sentido, dicha crítica contiene la siguiente afirmación: la Constitución actualmente existente comporta el germen que abocará necesariamente en la decadencia del Estado mediante escisiones internas y servidumbre del extranjero.

Todo el mundo reconoce este defecto a excepción del Gobierno. Dicho germen ya se ha desarrollado hasta el punto de representar un inminente peligro. Al mismo tiempo no existe ninguna duda acerca de cómo remediarlo; pero, dado que el gobierno desconoce la enfermedad, no hace nada para prevenirlo; todos sus esfuerzos, se diría están encaminados a incrementar el mal y a aumentar el peligro.

El juicio en *segunda* instancia responde como sigue:

«El juicio acerca de si la opinión política del acusado esté justificada, y si se contribuye o no al bien de la patria sólo con una Constitución de *Dietas estatales* o con una representatividad general y no simplemente limitada a las provincias, *no compete al magistrado.* Su juicio debe permanecer ajeno a toda opinión política debiendo limitarse exclusivamente a indagar si el acusado ha abusado claramente de la libertad de expresar su propia opinión, si su crítica a las instituciones existentes ha degenerado en insolencia e irreverencia y si, por lo tanto, se han sobrepasado los límites establecidos por el Código penal.

Hemos demostrado que el acusado ha respetado siempre dichos límites y que las motivaciones aducidas por el *primer* juez no han podido probar lo contrario.

Cuando, finalmente, la sentencia en *primera* instancia dice:

> La multiplicidad de las inexactitudes aducidas por el acusado lleva a la convicción de que ha distorsionado o silenciado deliberadamente la verdad,

por la presente resulta que dicha acusación no está en absoluto justificada por los considerandos de la sentencia. No han sido probadas las indicaciones erróneas ni las mentiras deliberadas del autor, más aún, su escrito nunca ha sobrepasado los límites de la libertad de juicio y de la conveniencia, manteniéndose siempre alejado de las cuestiones personales.

«Consecuentemente, el juicio en primera instancia tendrá que ser modificado en el sentido de que el acusado será *plenamente absuelto* de la acusación de crítica insolente e irreverente, burla de las leyes del Estado e instigación al descontento.»

LESA MAJESTAD

La definición, dada por el Tribunal Supremo, de lesa Majestad, puede, por lo tanto, y con toda razón dejarse de lado puesto que contiene sólo cosas bastante conocidas.

A partir de las palabras (p. 21):

> sólo los ministros y sus funcionarios están iniciados en el secreto de la administración, pero ellos mismos callan y ¿quién se atreverá a hablar en contra de su voluntad? Como aquí, siempre, el saber y el actuar son monopolio de los ministros, y del párrafo arriba citado:
>
> finalmente, hasta los ministros (la ley dice: el Rey) son libres de disolver las asambleas municipales, etc.

la *primera* sentencia ha deducido una «ofensa al respeto debido al Jefe Supremo del Estado», «una difamación de la Majestad, en relación con sus actividades».

El juicio en *segunda* instancia observa, por el contrario, que, en los párrafos citados, el autor se limita a tratar de demostrar el gran poder de los *ministros* y que ha hablado sin hacer referencia alguna a la persona y las acciones del Rey; allí donde no existe dicha referencia, evidentemente, no puede hablarse de lesa Majestad ni de falta de respeto».

Con respecto a la cita de Ifigenia[52] (en la p. 40 del escrito):

> «un Rey no promete, como el resto de los hombres, que vayan a desaparecer inmediatamente todos los pesares de los hombres»

la sentencia del Tribunal Supremo se expresa así:

«El intento del *primer* juez de interpretar estas palabras como un ataque a la conciencia y al comportamiento del Rey actualmente en el poder es inútil y, *con pleno derecho*, en su defensa, el acusado dice que el resultado que le hace sospechoso sólo puede obtenerse *invirtiendo* completamente el sentido de las palabras.»

La discusión de la sesión final de la Dieta (p. 37 y sgs.) es calificada por el *primer* juez de «crítica ofensiva e irreverente» resaltando particularmente la diferencia que debe establecerse entre una simple ley «y una manifestación especial de la voluntad de Su Majestad».

Esta diferencia, a partir de la cual debe concluirse que la manifestación de la voluntad del Rey tiene que ser menos libremente discutida que una ley, no se hace valer en la

[52] Cfr. GOETHE, *Iphigenie auf Tauris*, cuya redacción en verso fue publicada en 1787.

segunda instancia; la cual prueba, en primer lugar la insostenibilidad de cada una de las imputaciones y termina, consecuentemente, con las siguientes palabras:

«El acusado no ha violado, en ningún punto de su escrito, el respeto debido al soberano, mejor dicho, ha demostrado su devoción al Rey de tal modo y en tan alto grado, que no puede dudarse de la sinceridad de sus sentimientos. No puede ponerse en duda que una discusión abierta, en el marco de los límites consentidos por la conveniencia de las acciones del Gobierno, es compatible con dichos sentimientos».

«Consiguientemente, la *primera* sentencia debe modificarse en el sentido de absolver plenamente al acusado también de la acusación de lesa Majestad y ultraje, debiendo sostener, exclusivamente, en base al párrafo 622 del Código Penal, las costas de la *segunda* instancia.»

«Finalmente, también debe aquí discutirse la conclusión del escrito:

> ¿Qué puede hacer, entonces, la Asamblea de los Estados? Exigir de ahora en adelante, en cuanto derecho, lo que hasta el presente dicha Asamblea obtuvo sólo como un favor.
> La estirpe, heredera de la casa de Isaia, ha hablado la primera, y los demás no se alzarán en sus cabañas.»

«Puesto que lo único que puede deducirse de dicha frase es sólo una tendencia de alta traición, pero el acusado ha sido plenamente absuelto de la acusación de alta traición y, al no encontrar la primera sentencia en dichas palabras ultraje alguno, no se procede contra él.»

Fdo. V. GROLMANN

Berlín 19 de enero de 1843.

Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel

por Karl Marx

En Alemania, la *crítica de la religión,* en lo esencial ha llegado a su fin, y la crítica de la religión es la condición primera de cualquier crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado comprometida desde el momento en que se ha refutado su *celestial oratio pro aris et focis.* El hombre, cuya única realidad fantástica la ha encontrado en el cielo, donde buscaba el superhombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá desde ahora inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde busca y debe necesariamente buscar su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión;* la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha ganado para sí mismo o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres,* el Estado, la sociedad. Ese Estado y esa socieded producen la religión, una *conciencia invertida del mundo,* porque Estado y sociedad son un mundo invertido. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consolación y justificación. Se trata de la *fantástica realización* de la esencia huma-

na, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. Enfrentarse a la religión, por lo tanto es indirectamente un enfrentamiento a *ese otro mundo* que tiene su *aroma* espiritual en la religión.

La miseria *religiosa* es, por un lado, la *expresión* de la miseria real, y por otro, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión, en cuanto *ilusoria* dicha del pueblo, es la exigencia de su dicha *real*. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir *que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones*. Así pues, la crítica de la religión es, *en germen, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasía ni consuelo, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y en torno a un sol auténtico. La religión constituye un sol ilusorio que gira en torno al hombre, mientras el hombre no gira en torno a sí mismo.

La *misión de la historia* consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar el *más acá*. Y en primer término, la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus *formas no santas*. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.

La siguiente exposición[53] —aportación a ese trabajo— no se refiere directamente al original, sino a una copia, a la *filo-*

[53] Marx se refiere aquí a su trabajo *Para la crítica de la filosofía del derecho público de Hegel*, inacabado y publicado póstumamente y que, de acuerdo con las intenciones del autor iba a ser entregado a la imprenta tras la aparición de la *Introducción* al mismo en los *Anales franco-alemanes*.

sofía alemana del derecho y del Estado, por la sencilla razón de que está circunscrita a *Alemania*.

Si pretendiéramos atenernos al *status quo* alemán, aunque fuera sólo en el único modo adecuado, es decir de un modo negativo, el resultado seguiría siendo *anacronismo*. La negación misma de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos. Aunque neguemos las coletas empolvadas, seguiremos conservando las coletas sin empolvar. Aunque neguemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, apenas nos situaremos según la cronología francesa, en 1789, y mucho menos todavía en lo que podemos considerar punto crucial de nuestra época.

Se da además el hecho de que la historia de Alemania alardea de un movimiento en el que ningún pueblo del firmamento histórico se le ha adelantado, ni la seguirá. Efectivamente, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado nunca parte en sus revoluciones. Hemos pasado por una restauración, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a hacer la revolución y, en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron la contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo, y la segunda porque no lo tuvieron. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos hemos encontrado junto a la libertad, a saber: el *día de su entierro*.

Una escuela[54] que legitima la vileza de hoy y la de ayer del mismo modo; una escuela que declara acto de rebeldía todo grito del siervo contra el knut, desde el momento en que se trata de un knut cargado de años, tradicional, histórico; una escuela a la que la historia sólo le muestre su *a posteriori*, del mismo modo que el Dios de Israel hizo con su siervo Moisés, en una palabra, la *Escuela histórica del Derecho*, hubiera sido una invención de la historia alemana de no haberse tratado de una invención de ella misma. Es Shylock,[55] pero Shylock envilecido, que por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo jura y perjura por las Escrituras, por sus títulos históricos, por sus títulos cristiano-germánicos.

Por el contrario, algunos bondadosos entusiastas, germanistas de sangre y liberales por su reflexión, van a buscar

[54] La «Escuela histórica del derecho».
[55] Cfr. SHAKESPEARE, *El mercader de Venecia*.

nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en las selvas vírgenes teutónicas. Pero ¿en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si sólo se halla en la selva? Además, es bien sabido que cuanto más se interna uno en el bosque, más resuena la voz fuera de este. De modo que, dejemos en paz la selva virgen teutónica.

¡*Guerra* a las condiciones sociales alemanas! Es cierto que se encuentran *por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica,* pero, a pesar de ello, siguen siendo objeto de crítica, como el criminal que, no por encontrarse por debajo del nivel de la humanidad deja de ser objeto del *verdugo.* En lucha contra ellos la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No se trata del bisturí anatómico, sino de un arma. Su objeto es el *enemigo,* al que no trata de refutar, sino de *destruir,* porque el espíritu de aquellas condiciones de vida ya se ha refutado. De por sí, esas condiciones no son *dignas de ser recordadas,* sino tan despreciables como las *existencias* proscritas. La crítica, de por sí, no necesita llegar a esclarecer, ante sí misma, ese objeto, puesto que ya ha terminado con él. Esa crítica no se comporta como un *fin en sí,* sino simplemente como un medio. Su sentimiento esencial es el de la *indignación,* su tarea esencial, la *denuncia.*

Se trata de describir una sorda presión mutua de todas las esferas sociales, unas sobre otras, de un apático desacuerdo general, de una limitación que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada en el marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todo lo insuficiente, no es de por sí otra cosa que lo que hay de *insuficiente en el gobierno.*

¡Qué espectáculo tan lamentable! La división de la sociedad llevada hasta el infinito en las razas más diferentes, enfrentadas unas a otras por pequeños problemas, malas intenciones y una brutal mediocridad que, precisamente en razón de su mutua y recelosa posición mutua, son tratadas por sus *señores,* todas ellas sin excepción, aunque con diferentes formalidades, como *existencias sujetas a sus concesiones.* Y hasta eso mismo, hasta el hecho de verse *dominadas, gobernadas y poseídas,* tiene que ser reconocido y confesado por ellas como una *concesión del cielo.* Por otro lado, los señores, cuya grandeza se halla en relación inversa a su número.

La crítica que se ocupa de ese contenido es la crítica en la *refriega*, y en la refriega no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y del mismo rango, un enemigo interesante, sino que se trata de *zurrarle*. Se trata de no conceder a los alemanes ni un solo instante de ilusión y resignación. Hay que hacer la opresión real más opresora todavía, añadiendo a aquélla la conciencia de la opresión, haciendo la infamia más infamante al pregonarla. Hay que pintar todas y cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* de la sociedad alemana, obligar a esas relaciones anquilosadas a danzas, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo para infundirle *ánimo*. Se satisface con ello una insoslayable necesidad del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos son en su propia persona los fundamentos últimos de su satisfacción.

Y esa lucha contra el *status quo* alemán tampoco carece de interés para el resto de los pueblos *modernos*, puesto que el *status quo* alemán es la *franca y sincera coronación del antiguo régimen, y el antiguo régimen la debilidad oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y las reminicencias de este pasado siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos. Resulta instructivo para esos pueblos a los que nos referimos ver cómo el *antiguo régimen*, que en ellos conoció su tragedia, representa ahora su *comedia*, como el espectro alemán. Su historia fue *trágica* mientras era el poder *preexistente* del mundo y la libertad, en cambio, una ocurrencia personal; en una palabra, mientras creía y tenía que creer en su legitimidad. Mientras el *antiguo régimen*, en cuanto orden del mundo existente luchaba con un mundo en estado sólo de gestación, cometía un error histórico universal, pero no de carácter personal. Por lo tanto, su catástrofe resultó trágica.

Por el contrario, el régimen alemán actual, que es un anacronismo, una contradicción flagrante con todos los axiomas universalmente reconocidos, la nulidad del *antiguo régimen* puesta en evidencia ante todo el mundo, se imagina creer sólo en sí mismo y exige del mundo la misma creencia ilusoria. Si creyera en su propio *ser* ¿acaso iba a esconderlo bajo la *apariencia* de un ser ajeno y buscar su salvación en la hipocresía y el sofisma? No, el *antiguo régimen* moderno no es sino el *comediante* de un orden universal, cuyos *héroes*

reales han muerto. La historia es concienzuda y pasa por muchas fases antes de enterrar las viejas formas. La última fase de una forma histórico-universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia, un día ya trágicamente heridos en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, tuvieron que volver a morir otra vez cómicamente en los coloquios de Luciano. ¿Por qué esa trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado. Este alegre destino histórico es el que nosotros reivindicamos para las potencias políticas de Alemania.

Sin embargo, en cuanto la moderna realidad político social se ve sometida a la crítica, es decir, en cuanto la crítica se eleva al nivel de los problemas auténticamente humanos, es que ya no se inserta en el *status-quo alemán,* pues de otro modo abordaría su objeto, *por debajo* de su objeto. Un ejemplo: la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político es un problema fundamental de nuestra época. ¿Bajo qué aspecto ese problema empieza a preocupar a los alemanes? En forma de *aranceles protectores,* de *sistema prohibitivo,* de *economía nacional.* El germanismo ha pasado de los hombres a la materia y un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se vieron convertidos en patriotas. De modo que, en Alemania, se empieza a reconocer la soberanía del monopolio con respecto al interior confiriéndole la soberanía *con respecto al exterior.* Es decir, que en Alemania se empieza por donde se está ya acabando en Francia o en Inglaterra. El viejo y podrido estado de cosas contra el que, teóricamente, esos países se sublevan y que soportan sólo como se soportan las cadenas, se saluda en Alemania como la primera luz del amanecer de un bello futuro, que apenas si se atreve a pasar de la *ladina*[56] teoría a la más implacable de las prácticas. Mientras en Francia e Inglaterra el problema se plantea así: *economía política* o *imperio de la sociedad sobre la riqueza,* en Alemania, los términos del problema son otros: *economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad.* En Francia e Inglaterra se trata, por lo tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado hasta sus últimas consecuencias; por el contrario, de lo que se trata en Alemania es de

[56] Marx utiliza aquí el término *listig,* en un doble sentido, haciendo un juego de palabras que se basa en la simultánea utilización de la derivación de *List*: Friedrich List (1789-1846), conocido economista alemán, teórico del proteccionismo.

llevar hasta sus últimas consecuencias el monopolio. En el primer caso se trata de la solución, en el segundo de la colisión, simplemente. Ejemplo suficiente nos lo proporciona la forma *alemana* que allí adoptan los problemas contemporáneos, cómo nuestra historia, a la manera del recluta torpe, no ha tenido hasta el momento otra misión que practicar y repetir los ejercicios ya trillados.

Consiguientemente, si *todo* el desarrollo de Alemania no se saliese de los marcos de su desarrollo *político*, un alemán sólo podría, a lo sumo, participar de los problemas del presente a la manera de como puede participar en ellos un *ruso*. Pero, si el individuo suelto no se halla vinculado por las ataduras de la nación, mucho menos liberada se ve todavía la nación entera por la liberación de un individuo. Los escitas no avanzaron un solo paso hacia la cultura griega porque Grecia contase con un escita entre sus filósofos.[57]

Afortunadamente, los alemanes no somos escitas.

Del mismo modo que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, también hemos vivido nuestra prehistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. Por lo tanto, si en lugar de las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía*, nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice *that is the question*. Lo que en los pueblos es la ruptura *práctica* con las situaciones del estado moderno, en Alemania, donde esas situaciones ni siquiera existen, ante todo, es la ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla, *al pari*,[58] con el presente *oficial* moderno, por eso el pueblo alemán no tiene más remedio que incluir también esa historia suya, hecha de sueños, en el estado social existente y someter a crítica no sólo ese estado social existente, sino también, simultáneamente, su prolongación abstracta. El futuro de este pueblo no puede *limitarse* ni a la negación directa de su orden jurídico es-

[57] Marx alude aquí al filósofo Anacarsis (siglo IV a. C.), escita.
[58] En italiano en el texto.

tatal real ni a la ejecución inmediata del ideal de su Estado y de su derecho, ya que la negación directa de sus condiciones reales va implícita ya en su orden ideal y la realización inmediata de su orden ideal casi ha sido superada ya, en la contemplación de sus pueblos vecinos. De modo que tiene razón el partido político práctico alemán al reclamar la *negación de la filosofía.* Su error no consiste en dicha reivindicación, sino en detenerse en su mera exigencia, que ni realiza ni puede realizar seriamente. Cree llevar a cabo aquella negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. El limitado carácter de sus horizontes no incluye tampoco a la filosofía, ni siquiera en el ámbito de la realidad *alemana,* y eso cuando no llega a considerarla *por debajo* de la praxis alemana y de las teorías de las que se sirve. Se exige una trabazón con los gérmenes reales de la vida, pero se olvida que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado hasta ahora bajo su *bóveda craneana.* En una palabra, *no podéis superar la filosofía sin realizarla.*[7]

Y el mismo error, solo que en términos contrarios, lo ha cometido también el partido político *teórico,* que arrancaba de la filosofía.

Ese partido, en la lucha actual *sólo* veía la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán,* sin pararse a pensar que la *filosofía anterior* pertenecía a su vez a este mundo y era su *complemento,* siquiera fuese su complemento ideal. Mostraba una actitud crítica ante la parte contraria, pero adoptaba un comportamiento no crítico para consigo misma, ya que arrancaba de las *premisas de la filosofía* y, o bien se detenía en sus resultados adquiridos, o bien presentaba como postulados y resultados directos de la filosofía los postulados traídos de otra parte, a pesar de que estos —suponiendo que fuesen legítimos— sólo pueden mantenerse en pie, por el contrario, mediante la negación de la *filosofía precedente,* de la filosofía en cuanto tal filosofía. Nos reservamos el tratar más a fondo sobre este partido. Su principal defecto puede resumirse así: *creía poder realizar la filosofía sin eliminarla.*

La crítica de la filosofía alemana del derecho y del estado que ha encontrado en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica es ambas cosas a la vez: tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que a

él se refiere, como la resuelta negación de todo el modo anterior de la *conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia*, es precisamente la misma filosofía especulativa del derecho. Si la *filosofía especulativa del derecho*, esa *imagen* abstracta y superabundante del Estado moderno cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá se encuentre apenas al otro lado del Rhin, sólo podía darse en Alemania; a su vez, y a la inversa la imagen *alemana*, conceptual del Estado moderno, abstraída del hombre real, sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes *han pensado* lo que otros pueblos *han hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corría siempre pareja con la limitación y la pequeñez de su realidad. Por lo tanto, si el *status quo* del *Estado alemán* expresa la *perfección del antiguo régimen*, la consumación de la pica clavada en la carne del Estado moderno, el *status quo* de la *conciencia del Estado alemán*, expresa la *imperfección del Estado moderno*, la falta de solidez de su carne misma.

Ya en cuanto resuelto adversario del modo anterior de la conciencia política *alemana*, se orienta la crítica de la filosofía política del derecho, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: La *práctica*.

Nos preguntamos: ¿Puede llegar Alemania a una práctica *a la hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la altura *humana* que habrá de ser el futuro inmediato de esos pueblos?

Evidentemente, el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material tiene que derrocarse mediante la fuerza material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical, ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por lo tanto, de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación *positivista* de la religión. La crítica de la religión desemboca en

la doctrina de que el *hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *invertir todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabría pintar mejor que con aquella exclamación de un francés al enterarse de que existía un proyecto para crear un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Quieren tratarlos como si fuesen personas!

La misma emancipación teórica, en Alemania y desde un punto de vista histórico, tiene un interés específicamente práctico. El pasado revolucionario de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la *Reforma*. Como entonces en el cerebro del *fraile*, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*.

Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la devoción, porque la sustituyó por la servidumbre en la *convicción*. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas el corazón.

Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, si llegó a ser el auténtico planteamiento del problema. Ahora ya no se trataba de la lucha del laico contra el *cura*, es decir, contra algo que estaba *fuera de él*, sino de la lucha contra *el propio cura interior*, contra su *naturaleza de cura*. Y si la transformación protestante del seglar alemán en cura emancipó a los papas seglares, a los *principes* con toda su clerecía, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes curescos en hombres emancipará al pueblo. Pero, del mismo modo que la emancipación no se detuvo en los príncipes, tampoco la secularización de los bienes se detendrá en el *despojo de la iglesia*, llevada a cabo, fundamentalmente por la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos,[59] el hecho más radical de la his-

[59] La guerra de los campesinos estalló en la Alemania Centromeridional entre los años 1525-1526: los motivos que originaron la revuelta de los habitantes del campo contra los nobles y burgueses de las ciudades fueron económicos, espirituales y teológicos: de gran importancia fueron las exigencias comunistizantes de Thomas Münzer (1488-1525) Cfr. Friedrich ENGELS, *La guerra de los campesinos en Alemania* y Ernst BLOCH, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* Ciencia Nueva, Madrid 1968.

toria alemana, se estrelló en su día contra la teología. Hoy, que la misma teología ha fracasado, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *status quo,* se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, el siervo más sumiso de Roma era la Alemania oficial. En vísperas de su revolución, es el siervo más sumiso de algo menos que Roma, de Prusia y Austria, de los hidalgüelos rurales y los filisteos.

Sin embargo, parece ser que existe una dificultad fundamental que impide la revolución alemana *radical.*

Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo*, de una base *material.* En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización de sus necesidades. Ahora bien ¿Corresponderá al inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio que existe entre la sociedad alemana, el Estado y ella misma? ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado simultáneamente con los pueblos modernos las fases intermedias de la emancipación política. No ha llegado siquiera, prácticamente, a las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podría, de un *salto mortale,*[60] remontarse no sólo sobre sus propios límites, sino al mismo tiempo sobre los límites de los pueblos modernos, sobre los límites que en la realidad debía sentir y a los que debía aspirar como a la emancipación de sus límites reales? Una revolución radical, sólo puede ser una revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos orígenes parecen cabalmente faltar.

Sin embargo, si bien es cierto que Alemania sólo ha acompañado con la actividad abstracta al desarrollo de los pueblos modernos sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de ese desarrollo, no lo es menos que, por otro lado, ha compartido los sufrimientos de ese mismo desarrollo sin participar de sus ventajas ni de su parcial satisfacción. A la actividad abstracta corresponde la contrapartida del sufrimiento abstracto. De forma que, una buena mañana Alemania se encontrará al nivel de la decadencia europea antes de haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la eman-

[60] En italiano en el original.

cipación europea. Podríamos compararla a un *adorador de los ídolos* que agonizara, víctima de las dolencias del cristianismo.

Fijémonos en primer lugar en los *gobiernos alemanes*, y los veremos empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por el punto de vista de la cultura alemana y, finalmente, por su propio y certero instinto, a combinar los *defectos civilizados* del *mundo de los estados modernos*, de cuyas ventajas no gozamos, con los *defectos bárbaros* del *antiguo régimen*, de los que podemos jactarnos hasta la saciedad, de tal modo que Alemania, si no en la racionalidad, por lo menos en la irracionalidad tiene que participar cada vez más de aquellas formaciones de Estado que quedan más allá de su *statu quo*. ¿Acaso hay, por ejemplo, en el mundo un país que comparta tan simplistamente como la llamada Alemania constitucional todas las ilusiones del Estado constitucional sin compartir sus realidades? ¿O no tenía que ser necesariamente una ocurrencia del gobierno alemán el asociar los tormentos de la censura con los tormentos de las leyes de septiembre[61] en Francia que presuponen la libertad de prensa? Así como en el Panteón romano se reunían los *dioses* de todas las naciones, en el Sacro imperio Romano-Germánico se reúnen los *pecados* de todas las formas de Estado. Y que este eclecticismo llegará a alcanzar una altura hasta hoy insospechada lo garantiza, en efecto, la *gourmanderie*[62] *estético-política* de un monarca alemán[63] que aspira a desempeñar, si no a través de la persona del pueblo, por lo menos en su *propia* persona, si no para el pueblo, por lo menos para *sí mismo*, todos los papeles de la monarquía, la feudal y la burocrática, la absolutista y la constitucional, la autocrática y la democrática. *Alemania, como la ausencia del presente político constituido en un mundo propio*, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera general del presente político.

El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente po-

[61] Las «leyes de septiembre» fueron promulgadas por el gobierno francés de Luis Felipe en 1835, como consecuencia de un atentado contra el rey. Limitaban la actividad de las Cortes y proponían serias medidas contra la prensa.

[62] *Glotonería*, en francés en el original.

[63] Federico Guillermo IV de Prusia.

lítica, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? En el hecho de que se emancipe *la parte de la sociedad burguesa* que instaura su dominación *general*, en el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, a partir de su *especial situación*. Esa clase libera al resto de la sociedad, pero sólo en el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura, o de que pueda adquirirlo a su antojo.

Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar ese papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante universal*, en el que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase en particular reivindicar para sí la dominación general. Y, para escalar esa posición emancipadora y poder, por lo tanto, explotar políticamente todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria ni el amor propio espiritual. Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase en particular* de la sociedad civil, para que *una* clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario para ello que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general. Para que *un* estado sea *par excellence* el estado de liberación, es necesario que otro estado sea el estado de sujeción por antonomasia. La significación negativa general de la nobleza y la clerecía francesas condicionó la significación positiva general de la clase primeramente delimitadora y contrapuesta de la *burguesía*.

Pero cualquiera de las clases de Alemania carece de la consecuencia, el rigor, el arrojo, la intransigencia capaces de convertirla en el representante negativo de la sociedad. Y todas ellas carecen, asimismo, de esa grandeza de alma que

pudiera identificar a una, aunque sólo fuese momentáneamente, con el alma del pueblo, de esa genialidad que infunde a la fuerza material el entusiasmo del poder político, de esa intrepidez revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: *¡No soy nada, y debiera serlo todo!* El fondo básico de la moral y la honradez alemanas, y no sólo de los individuos, sino también de las clases, es más bien ese *modesto egoísmo* que hace valer y permite que otros hagan valer contra ellos sus propias limitaciones. Por eso, la relación existente entre las diversas esferas de la sociedad alemana no es dramática sino épica. Cada una de ellas comienza a sentirse y a hacer llegar a las otras sus pretensiones, no cuando se ve oprimida, sino cuando las circunstancias del momento, sin intervención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez, pueda ejercer presión. Hasta el mismo *amor propio moral de la clase media alemana* descansa sobre la conciencia de ser el representante general de la filistea mediocridad de todas las demás clases. No son, por lo tanto, solamente los reyes alemanes, que llegan al trono *mal à propos,* sino todas las esferas de la sociedad civil que sufren su derrota antes de haber festejado la victoria, las que desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a estos se oponen, que hacen valer su pusilanimidad antes de que hayan podido hacer valer su arrogancia, de tal modo que hasta la oportunidad de llegar a desempeñar un gran papel desaparece antes de haber existido, y cada clase, tan pronto como empieza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo. De aquí que los príncipes se hallen en lucha contra la burguesía, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, mientras el proletario comienza a luchar contra el burgués. La clase media no se atreve siquiera, desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales, lo mismo que el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este mismo punto de vista como algo anticuado o por lo menos problemático.

En Francia, basta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede ser nada si no quiere verse obligado a renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio*

sine qua non de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En Francia, cualquier clase del pueblo es políticamente idealista, sintiéndose, ante todo, no como una clase especial, sino como representante de las necesidades sociales en general. Por eso, el papel de *emancipador* pasa por turno, en un dramático movimiento, a las diferentes clases del pueblo francés, hasta que llega a la clase que no realiza ya la libertad social, no ya bajo el supuesto de determinadas condiciones extrañas al hombre y, sin embargo, creadas por la sociedad humana, sino que organiza más bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como la vida espiritual tiene de práctica, ninguna clase de la sociedad burguesa, siente la necesidad, *ni* tiene capacidad para la emancipación general hasta que se ve obligada a ello por la situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus *mismas cadenas*.

¿Dónde reside, entonces, la posibilidad *positiva* de emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil; de un estado que sea la disolución de los estados; de una esfera que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclame para sí ningún derecho *especial*, puesto que, contra ella no se ha cometido ningún desafuero en particular, sino el desafuero *en sí, absoluto*. Una clase a la que le resulte imposible apelar a ningún título *histórico*, y que se limite a reivindicar su título *humano*. Que no se encuentre en contradicción unilateral con sus consecuencias, sino en omnilateral contraposición con las premisas del Estado alemán; de una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse en el resto de las esferas de la sociedad y, simultáneamente, emanciparlas a todas ellas; que sea, en una palabra, la *pérdida completa* del hombre. Esta descomposición de la sociedad, en cuanto clase particular, es el *proletariado*.

El proletariado comienza a existir en Alemania a través del movimiento *industrial* naciente, puesto que lo que forma el proletariado no es la pobreza *nacida naturalmente*, sino la pobreza *artificialmente provocada*, no se trata de la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad,

sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque gradualmente, como puede comprenderse, vayan incorporándose también a sus filas la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba.

Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal precedente,* no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia,* ya que él *es* la disolución *de hecho* de ese orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada,* no hace más que elevar a *principio de la sociedad,* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo,* lo que ya está personificado en *él,* sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. De modo que el proletariado se encuentra asistido, con respecto al mundo en que surge, de la misma razón que asiste al *rey alemán* con respecto al mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo, *su* caballo. El rey, cuando proclama al pueblo propiedad privada suya, se limita a expresar que el propietario privado es rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales,* el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales,* y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en ese candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes* en cuanto *hombres.* Resumiendo y concluyendo:

La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación, desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre su suprema esencia. En Alemania, la emancipación de la *Edad Media* sólo puede llevarse a efecto como emancipación simultánea de las superaciones *parciales* de la Edad Media. En Alemania no puede abatirse *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *todo* tipo de servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede revolucionar sin revolucionar desde el *mismo fundamento.* La *emancipación del alemán es la emancipación del hombre.* La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía,* su *corazón* es el *proletariado.* La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía.

Cuando se cumplan todas estas condiciones interiores, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de resurrección de Alemania.*

Esbozo de crítica de la economía política
por Friedrich Engels

La economía política surgió como consecuencia natural de la extensión del comercio, y con ella apareció, en lugar del tráfico vulgar sin ribetes de ciencia, un sistema acabado de fraude lícito, toda una ciencia sobre el modo de enriquecerse.

Esta economía política o ciencia del enriquecimiento, que brota de la envidia y la avaricia entre mercaderes, viene al mundo trayendo en la frente el estigma del más repugnante de los egoísmos. Se profesaba todavía la ingenua creencia de que el oro y la plata constituían la riqueza, y no se encontraba, por esta razón, nada más urgente que prohibir en todas partes la exportación de metales «preciosos». Las naciones se enfrentaban unas a otras como avaros rodeando cada una de ellas con ambos brazos su querida talega de oro y mirando a sus vecinos con ojos envidiosos y llenos de recelo. Y se recurría a todos los medios imaginables para extraer de los pueblos con los que se comerciaba la mayor cantidad posible de dinero contante y sonante, procediendo luego a colocar celosamente detrás de la línea aduanera la moneda arrebatada.

Este principio, aplicado del modo más consecuente, hubiera matado el comercio. De modo que se comenzó a rebasar esta primera etapa; se comprendió que en las arcas yacía inactivo el capital, mientras que en circulación se incrementaba continuamente. Esta consideración hizo que se

rompiera la reserva; las naciones echaron a volar sus ducados como reclamo para cazar más dinero y se reconoció que en nada perjudicaba el pagar a otro un precio demasiado alto por su mercancía, siempre y cuando se pudiera obtener de él otro todavía mayor por la mercancía propia.

Surgió así sobre esta base, el *sistema mercantil*. Con él quedaba disimulada en parte la avaricia del comerciante; las naciones se acercaron un poco más, concertaron tratados de comercio y amistad, se dedicaron a negociar las unas con las otras y, con el señuelo de mayores ganancias se abrazaban y se hacían todas las promesas de amor imaginables. Pero en el fondo seguía reinando entre ellas la codicia y la avaricia de siempre, que estallaban de vez en cuando en las guerras, encendidas todas ellas en aquél período por la rivalidad comercial. En estas guerras se ponía de manifiesto que en el comercio, lo mismo que en el robo, no había más ley que el derecho del más fuerte; no se sentía el menor escrúpulo en arrancar al otro, por la astucia o la violencia los tratados considerados como más beneficiosos.

La piedra angular de todo el sistema mercantil es la teoría de la balanza comercial. En efecto, como las naciones se aferraban todavía al principio de que el oro y la plata eran la riqueza, sólo se consideraban beneficiosos aquellos tratos que, a fin de cuentas, traían al país dinero contante. Para averiguar el saldo favorable, se cotejaban las importaciones y las exportaciones. Quien exportaba más de lo que importaba daba por supuesto que la diferencia afluía al país en dinero efectivo y se consideraba enriquecido con ella. Todo el arte de los economistas estribaba, por lo tanto, en velar porque al final de cada ejercicio, las exportaciones arrojaran un saldo o balanza favorable sobre las importaciones. ¡Y en aras de esta grotesca ilusión miles de hombres morían sacrificados en los campos de batalla! También el comercio puede enorgullecerse, como se ve, de su Inquisición y de sus Cruzadas.

El siglo XVIII, el siglo de la revolución, revolucionó también la Economía. Pero, así como todas las revoluciones de este siglo pecaron de unilaterales y quedaron estancadas en la contradicción, así como al espiritualismo abstracto se opuso el abstracto materialismo a la monarquía la república y al derecho divino el contrato social, vemos que tampoco la revolución económica pudo sobreponerse a la contradicción correspondiente. Las premisas siguieron en pie por todas

partes; el materialismo no atentó contra el desprecio y la humillación cristianos del hombre y se limitó a oponer al hombre, en vez del Dios cristiano, la naturaleza como algo absoluto; la política no pensó siquiera en entrar a investigar las bases en las que descansaba el Estado en y de por sí; y, por su parte, a la Economía no se le ocurrió preguntarse por *la razón de ser de la propiedad privada.* De ahí que la nueva Economía no representara más que un progreso a medias; veíase obligada a traicionar sus propias premisas y a renegar de ellas, a recurrir al sofisma y a la hipocresía para encubrir las contradicciones en que se veía envuelta y poder llegar a conclusiones a las que la empujaba más el espíritu humano del siglo que las premisas de las que partía. Esto hizo que la Economía adoptase un carácter filantrópico; retiró su favor a los productores para encaminarlo hacia los consumidores; aparentó una santa aversión contra los sangrientos horrores del sistema mercantil y proclamó el comercio como un lazo de amistad y concordia entre las naciones y los individuos. Todo aparecía envuelto en hermosos colores, pero las premisas, que seguían en pie, no tardaron en imponerse de nuevo, y engendraron, en contraste con esta esplendorosa filantropía, la teoría maltusiana de la población, el sistema más brutal y más bárbaro que jamás haya existido, un sistema basado en la desesperación, que venía a echar por tierra todos aquellos hermosos discursos sobre el amor de la humanidad y el cosmopolitismo; engendraron y pusieron en pie el sistema fabril y la moderna esclavitud, que nada tiene que envidiar a la antigua en cuanto a crueldad e inhumanidad. La nueva Economía, el sistema de la libertad de comercio basado en la *Wealth of Nations,*[64] de Adam Smith, revela los mismos rasgos de hipocresía, inconsecuencia e inmoralidad que actualmente se enfrentan en todos los campos al libre sentido humano.

¿Quiere decir esto que el sistema de A. Smith no representó un progreso en modo alguno? Sin duda que sí, y un progreso, además, necesario. Era necesario, en efecto, que el sistema mercantil, con sus monopolios y sus trabas comerciales, se viniera a tierra para que pudiesen revelarse con toda su fuerza las consecuencias reales de la propiedad privada; fue necesario que pasaran a segundo plano todas aque-

[64] Cfr. Adam SMITH, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations,* London 1776.

llas pequeñas consideraciones localistas y nacionales para que la lucha de nuestro tiempo se generalizara y cobrara un carácter más humano; fue necesario que la teoría de la propiedad privada abandonase la senda puramente empírica, de la limitación puramente objetiva y asumiese un carácter más científico que la hiciera responsable también de las consecuencias, llevando así el problema a un terreno general más humano; que la inmoralidad contenida en la vieja Economía se viera en la tesitura de ser negada por su implícita hipocresía hasta el punto de intentar su desaparición. Todo ello se hallaba implícito en la naturaleza misma de la cosa. Reconocemos de buen grado que la justificación y la práctica de la libertad de comercio nos han puesto en condiciones de remontarnos por encima de la Economía basada en la propiedad privada, pero debemos tener también derecho a presentar esa libertad reducida a toda su nulidad teórica y práctica.

Y nuestro juicio tendrá que ser, por fuerza, tanto más duro cuanto más pertenezcan a nuestros días los economistas a quienes enjuiciemos. Mientras Smith y Malthus sólo se encontraron con fragmentos sueltos, los economistas posteriores tenían ya ante sí todo el sistema terminado; estaban a la vista todas las consecuencias, aparecían bien de relieve las contradicciones, a pesar de lo cual no fueron capaces de entrar a analizar las premisas, haciéndose sin embargo responsables de todo el sistema. Cuanto más se acercan los economistas a los tiempos presentes, más se van alejando de los postulados de la honradez. A medida que avanza el tiempo, aumentan necesariamente los sofismas encaminados a mantener la Economía a la altura de la época. Esto hace que *Ricardo,*[65] por ejemplo, sea más culpable que *Adam Smith,* y *Mac Culloch*[66] y *Mill*[67] más culpables que *Ricardo.*

La Economía moderna no puede ni siquiera enjuiciar cer-

[65] David Ricardo (1772-1823), famoso economista y político inglés autor, entre otras cosas de *Principles of Political Economy and Taxation* y del *Essay on the Influence of a Law Price of Corn on the Profits of Stock.*

[66] John Ramsay M'Culloch (1789-1864), economista, alumno y seguidor de Ricardo cuya obra completa publicó en 1846. Autor de *The Principles of Political Economy.* Edinburgh, 1825. *Essay on the circumstances which determine the Rate of Wages and the Condition of Labouring Classes,* Edinburgh, 1826. *A treatise on the Principles, Practice and History of Commerce,* London, 1831, y otras muchas obras.

[67] James Mill (1773-1836), filósofo y economista, seguidor de Ricardo. Autor de *Elements of Political Economy,* London 1821.

teramente el sistema mercantil, porque ella misma peca de unilateral y se halla todavía impregnada de sus premisas. Y sólo estará en condiciones de asignar a cada uno de ellos el lugar que le corresponde aquel punto de vista que se sobreponga a la contradicción entre ambos sistemas, que critique las premisas comunes a uno y otro y que parta de una base general y puramente humana. Los defensores de la libertad de comercio son, como se demostrará, peores monopolistas que los mismos viejos mercantilistas. Y asimismo se pondrá de manifiesto que bajo el falaz humanitarismo de los modernos se esconde una barbarie de la que los antiguos ni siquiera imaginaban; que el embrollo conceptual de éstos mostraba cierta sencillez y consecuencia, si se le compara con la ambigüedad lógica de sus detractores, y que ninguna de las dos partes puede echar en cara a la otra nada de lo que no tenga que acusarse a sí misma. De ahí que la Economía liberal moderna resulte incapaz para comprender la restauración del sistema mercantil de List, que para nosotros es perfectamente simple. La inconsecuencia y la duplicidad de la Economía liberal tiene que disolverse de nuevo, necesariamente, en las partes fundamentales que la integran. Así como la teología no tiene ante sí más que dos caminos: o retroceder hacia la fe ciega o avanzar hacia la filosofía libre, la libertad de comercio tiene necesariamente que provocar, de una parte, la restauración de los monopolios, y, de otra, la abolición de la propiedad privada.

El único avance positivo que ha logrado la Economía liberal ha sido el desarrollo de las leyes de la propiedad privada. Claro está que estas leyes se hallan implícitas en ella, aunque no aparezcan todavía llevadas hasta sus últimas consecuencias y claramente formuladas. De donde se sigue que, en todos aquellos puntos en que se trata de decidir acerca de la manera más rápida de enriquecerse, es decir, en todas las controversias estrictamente económicas, los defensores de la libertad de comercio tienen la razón de su parte. En las controversias, bien entendido, con los monopolistas y no con los adversarios de la propiedad privada, pues la superioridad de éstos para llegar a conclusiones más acertadas de los problemas económicos, ha sido demostrada hace largo tiempo, en la práctica y en la teoría, por los socialistas ingleses.

Así pues, en la crítica de la Economía política investigaremos las categorías fundamentales, pondremos al descu-

bierto la contradicción introducida por el sistema de la libertad comercial y sacaremos las consecuencias que se desprenden de los dos términos de la contradicción.

La expresión riqueza nacional tiene su origen sólo en el afán de generalización de los economistas liberales. Esta expresión carece de todo sentido mientras exista la propiedad privada. La «riqueza nacional» de los ingleses es muy grande, pero ello no impide que el pueblo inglés sea el más pobre bajo el sol. Una de dos: o se prescinde de esa expresión, o se aceptan las condiciones necesarias para que tenga sentido. Y otro tanto podemos decir de las expresiones Economía nacional, Economía política o Economía pública. En realidad, esta ciencia, mientras se mantengan en pie las condiciones actuales, debería llamarse Economía *privada*, ya que sólo en aras de la propiedad privada existen en la Economía relaciones públicas.

La consecuencia inmediata de la propiedad privada es el *comercio*, el intercambio de las mutuas necesidades, la compra y la venta. Bajo el imperio de la propiedad privada, este comercio, como cualquier otra actividad, no puede por menos de ser una fuente directa de lucro para quienes lo ejercen; dicho en otros términos, todo comerciante tiene por fuerza que aspirar a vender lo más caro y a comprar lo más barato posible. En toda compraventa se enfrentan, pues, dos individuos movidos por intereses diametralmente opuestos, y el conflicto que entre ellos se crea no puede ser más hostil, ya que el uno conoce perfectamente las intenciones del otro y sabe que son antagónicas a las suyas. El primer resultado de ello es, por lo tanto, de una parte, la mutua desconfianza, y de otra la justificación de dicha desconfianza, el empleo de medios inmorales para la consecución de un fin inmoral. Así, por ejemplo, uno de los primeros principios del comercio es el secreto, la ocultación de cuanto pueda mermar el valor de la mercancía de que se trata. Consecuencia de ello: al comerciante le es lícito sacar el mayor provecho posible de la ignorancia, de la confianza de la otra parte, y atribuir a su mercancía cualidades que no posee. En una palabra, el comercio es el fraude legal. Y que la práctica confirma esta teoría nos lo podría decir cualquier comerciante que quisiera hacer honor a la verdad. El sistema mercantil aún podía alegar en su favor una cierta franqueza católica, que no trataba de encubrir en lo más mínimo la inmoralidad del comercio. Ya hemos visto cómo hacía gala

de su vil codicia. La hostilidad mutua entre las naciones, en el siglo XVIII, la repugnante envidia y la rivalidad comercial que las movían, eran los resultados consecuentes del comercio en general. Aún no se había humanizado la opinión pública y, por lo tanto, no había por qué disfrazar lo que no era más que una consecuencia directa del carácter hostil e inhumano del comercio.

Pero cuando Adam Smith, el *Lutero económico,* hizo la crítica de la Economía anterior a él, las cosas habían cambiado ya mucho. El siglo se había humanizado, se había hecho valer la razón, y la moral comenzaba a invocar sus títulos eternos. Los tratados de comercio arrancados a la fuerza, las guerras comerciales, el tajante aislamiento de las naciones, chocaban demasiado contra la conciencia progresiva. La franqueza católica dejó el puesto a la hipocresía protestante. Adam Smith demostró que también la humanidad se hallaba en la esencia del comercio; que el comercio, en vez de ser «la fuente más fecunda de la discordia y la hostilidad», debía convertirse en «el lazo de la concordia y la amistad, tanto entre las naciones como entre los individuos» (V. *Wealth of Nations,* libro IV, cap. 3, § 2),[68] pues el comercio, por su naturaleza misma, debía beneficiar en general a *todos los que* participaran en él.

Y Smith estaba en lo cierto al ensalzar el comercio como humano. En el mundo no hay nada absolutamente inmoral; también el comercio tiene una faceta en la que paga tributo a la moral y a la humanidad. Pero ¡qué tributo! el derecho del más fuerte, el asalto a mano armada de la Edad Media, al convertirse en comercio, fue humanizado en la primera etapa del comercio, caracterizada por la prohibición de exportar moneda, es decir, en el sistema mercantil. Ahora se humanizaba también éste. Por supuesto, es interés del comerciante mantenerse en la mejor armonía, lo mismo con aquél a quien compra barato, que con el que le compra caro a él. Obra, pues, muy torpemente la nación que induce a sus proveedores o a sus clientes a una actitud hostil para con ella. A mayores amigos, mayores ganancias. En esto consiste la humanidad del comercio, y esta manera hipócrita de abusar de la moral con fines inmorales es precisamente lo que enorgullece al sistema de la libertad comercial. ¿Acaso, exclaman los hipócritas, no hemos acabado con la barbarie de

[68] Cfr. *supra* nota n. 64.

los monopolios, no hemos llevado la civilización a los continentes más remotos, no hemos hecho a todos los pueblos hermanos y reducido las guerras? Sí, es cierto que habéis hecho todo eso, pero ¡Cómo lo habéis hecho! ¡Habéis acabado con los pequeños monopolios, para dar más libertad y rienda suelta a *un* gran monopolio básico, que es el de la propiedad; habéis civilizado los confines de la tierra, para ganar nuevo terreno en que pueda desarrollarse vuestra repugnante codicia; habéis implantado la fraternidad entre los pueblos, pero una fraternidad de ladrones, y habéis reducido las guerras para poder lucraros más con la paz y llevar hasta sus últimas consecuencias la hostilidad entre los individuos, la infame guerra de la competencia! ¿Cuándo ni donde habéis hecho vosotros algo por motivos de pura humanidad, movidos por la conciencia de que a nada conduce el antagonismo entre el interés colectivo y el individual? ¿Cuándo habéis obrado por razones de moral, sin el resorte del interés, sin obedecer en el fondo a móviles egoístas?

Después que la Economía liberal había hecho todo lo que podía para generalizar la hostilidad mediante la disolución de las nacionalidades y convertir a la humanidad en una horda de bestias feroces —¿qué, si no, son los competidores?— que se devoran las unas a las otras sencillamente porque cada una de ellas obra movida por el mismo interés que las demás; después de haber preparado así el terreno, no le quedaba ya más que dar un paso para alcanzar la meta, y ese paso era la disolución de la familia. Le ayudó a lograrlo esa hermosa invención suya que es el sistema fabril. Este se encargó de minar el último vestigio de los intereses comunes, la comunidad familiar de bienes, que se halla ya —por lo menos aquí, en Inglaterra— en trance de liquidación. Es el pan nuestro de cada día el que los hijos, al alcanzar la edad legal para trabajar, es decir, a los nueve años, empleen el salario que ganan en cubrir sus propias necesidades, consideren la casa paterna simplemente como una fonda y entreguen a los padres cierta cantidad por el sustento y la habitación.

¿Y cómo podría ser de otro modo? ¿A qué otro estado de cosas puede conducir el aislamiento de intereses que sirve de base al sistema de la libertad comercial? Cuando un principio se pone en marcha, llega por sí mismo hasta las últimas consecuencias, aunque los economistas no lo vean con buenos ojos.

Pero el mismo economista no sabe cuál es la causa a la que sirve. No sabe que, con todos su razonamientos egoístas, no es más que un eslabón en la cadena del progreso general de la humanidad. No sabe que, al reducirlo todo a una trama de intereses particulares, no hace más que desbrozar el camino para la gran transformación hacia la que marcha nuestro siglo, que llevará a la humanidad a reconciliarse con la naturaleza y consigo misma.

La siguiente categoría condicionada por el comercio es el *valor*. Acerca de ésta y de las demás categorías económicas no media disputa alguna entre los viejos y los nuevos economistas, por la sencilla razón de que a los monopolistas, llevados por la furia incontenible de enriquecerse, no les quedaba tiempo libre para ocuparse de las categorías. Todas las disputas en torno a estos problemas han partido de los modernos.

El economista, que vive de contradicciones, maneja también, como es natural, un *doble* valor: el valor abstracto o real y el valor de cambio. Acerca de la naturaleza del valor real han disputado durante mucho tiempo los ingleses, quienes determinaban el coste de producción como la expresión del valor real, y el francés Say,[69] que decía medir este valor con arreglo a la utilidad de la cosa. Esta disputa viene ventilándose desde comienzos del siglo actual y al presente se ha adormecido, pero no zanjado. Y es que los economistas no pueden zanjar nada.

Los ingleses —principalmente Mac Culloch y Ricardo— afirmaban, pues, que el valor abstracto de una cosa se determina por el costo de producción. Bien entendido que se trata del valor abstracto, no del valor de cambio, del *exchangeable value* o valor en el comercio, que es algo distinto. ¿Por qué —¡fijaos bien!— por qué nadie, en condiciones usuales y dejando a un lado el factor competencia, vendería una cosa por menos de lo que le ha costado producirla? Pero, ¿qué tiene que ver la «venta» aquí, en que no se trata del valor comercial? Volvemos a encontrarnos con el comercio, es decir, con lo que precisamente se trataba de dejar a un lado. ¡Y con qué comercio! ¡Con un comercio en el que no entra en juego el valor fundamental, la competencia! Primero un valor abstracto; ahora, un comercio también abstracto, un co-

[69] Jean Baptiste Say (1767-1832) economista liberal, en 1803 publicó el *Traité d'economie politique.*

mercio sin competencia, es decir, un hombre sin cuerpo, un pensamiento sin cerebro para pensar. ¡Y el economista no se para siquiera a pensar que, al dejar a un lado la competencia, no existe ninguna garantía de que el productor venda precisamente al costo de producción! ¡Vaya embrollo!

Prosigamos. Concedamos, por un momento, que todo sea tal y como el economista dice. Suponiendo que alguien fabrique, con un tremendo esfuerzo y enormes gastos, algo totalmente inútil, que nadie apetezca. ¿Tendrá esto también el valor correspondiente al costo de producción? De ningún modo, dice el economista, pues, ¿quién lo compraría? Nos sale, pues, al paso, de golpe y porrazo, no sólo la desacreditada «utilidad» de Say, sino, además, —con la «compra»—, el factor competencia. No es posible, el economista no acierta a retener su abstracción ni por un instante. A cada momento se le desliza entre los dedos no sólo lo que trata de rechazar por la fuerza, la competencia, sino también lo que es blanco de sus ataques, la utilidad. Y es que el valor abstracto y su determinación por el costo de producción, no son, en efecto, más que abstracciones, absurdos.

Pero demos la razón, por un momento, al economista: suponiendo que fuese así, cómo iba a determinar el costo de producción sin tener en cuenta la competencia? Cuando investiguemos lo que es el costo de producción veremos que también esta categoría se basa en la competencia, y una vez más nos encontramos aquí con que el economista no puede convalidar sus afirmaciones.

Ahora bien, en Say, nos encontramos con la misma abstracción. La utilidad de una cosa es algo puramente subjetivo, que en modo alguno puede decidirse en términos absolutos, por lo menos mientras nos movemos en medio de contradicciones. Según esta teoría, los artículos de primera necesidad deberían tener más valor que los artículos de lujo. El único camino por el que puede llegarse a una solución más o menos objetiva, *aparentemente* general, en cuanto a la mayor o menor utilidad de una cosa, bajo el régimen de la propiedad privada, es el camino de la competencia que es precisamente el que se nos dice que dejemos a un lado. Ahora bien, admitido el factor concurrencia, se deslizará en él el costo de producción, ya que nadie venderá las mercancías por menos de lo que le ha costado producirlas. Como vemos, también aquí uno de los términos de la contradicción se trueca involuntariamente en el otro.

Intentemos aclarar el embrollo. El valor de una cosa incluye ambos factores, que las partes en litigio se empeñan, sin éxito como hemos visto, en mantener a la fuerza divorciados. El valor es la relación entre el costo de producción y la utilidad. El valor tiene que decidir, ante todo, acerca del problema de si una cosa debe o no producirse; es decir, acerca de si la utilidad de esa cosa compensa o no el coste de su producción. Sólo partiendo de ahí cabe hablar de la aplicación del valor al cambio. Suponiendo que los costos de producción de dos cosas sean iguales entre sí, el momento decisivo para determinar comparativamente su valor será la utilidad.

Esta es la única base justa sobre la que puede descansar el cambio. Pero, si partimos de ella ¿quién ha de decidir acerca de la utilidad de la cosa? ¿simplemente la opinión de los interesados? En este caso, saldrá *defraudada*, desde luego, *una* de las partes. ¿O una determinación basada en la utilidad inherente a la cosa, independientemente de las partes interesadas y para las que no les resulta evidente? De este modo sólo podría establecerse el cambio mediante la *coacción*, y ambas partes se considerarían defraudadas. Esta contradicción entre la utilidad real inherente a la cosa y la determinación de esta utilidad, entre dicha determinación y la libertad de las partes interesadas en el cambio, no puede abolirse sin abolir la propiedad privada; y, abolida ésta, ya no se podrá seguir hablando de cambio, tal y como el cambio existe en la actualidad. En estas condiciones, la aplicación práctica del concepto del valor se circunscribirá cada vez más a la decisión en cuanto a lo que haya de producirse, que es, en efecto, su verdadera esfera de acción.

Ahora bien. ¿Cómo están actualmente las cosas? Hemos visto cómo se desgarra violentamente el concepto del valor y se trata de presentar a fuerza de gritar, a cada una de las partes como si fuese el todo. Se pretende hacer pasar el coste de producción, tergiversado de antemano mediante la competencia, por el valor mismo; otro tanto ocurre con la utilidad puramente subjetiva, ya que no existe otra. Para que estas definiciones tullidas se tengan en pie hay que recurrir en ambos casos a la competencia, y lo mejor del asunto es que, en los ingleses, la competencia defiende la utilidad frente al costo de producción, mientras que Say, por el contrario, aboga por el costo de producción en contra de la utilidad. Pero ¡qué utilidad y qué costo de producción

se manejan aquí! Una utilidad que depende del azar, de la moda, del capricho de los ricos, y un costo de producción que oscila con arreglo a la relación fortuita entre la oferta y la demanda.

La diferencia entre el valor real y el valor de cambio responde a un hecho, a saber: al hecho de que el valor de una cosa difiere del llamado equivalente que por ella se obtiene en el comercio, lo que vale tanto como decir que no es tal equivalente. Este llamado equivalente es el *precio* de la cosa, y si los economistas fuesen honrados deberían emplear esta palabra para designar el «valor comercial». Pero no tienen más remedio que mantener en pie, por lo menos, alguna apariencia de que el precio coincide más o menos con el valor, para que no salga demasiado a relucir la inmoralidad del comercio. Sin embargo, la afirmación de que el *precio* viene determinado por la acción mutua del coste de producción y la competencia es totalmente cierta y constituye una ley fundamental de la propiedad privada. Esta ley puramente empírica es la primera que descubre el economista; y de ella abstrae luego su valor real, o sea, el precio en el momento en que se equilibra la relación de la competencia, en que coinciden la oferta y la demanda, en cuyo caso sobra, naturalmente, el costo de producción, y esto es lo que el economista llama valor real, cuando en realidad se trata simplemente de la determinación del precio. En la Economía todo aparece, pues, de cabeza: el valor, que es lo originario, la fuente del precio, se hace depender de éste, es decir, de su producto. En esta inversión reside, como es sabido, la esencia de la abstracción, como puede verse en Feuerbach.

Según el economista, el costo de producción de una mercancía está formado por tres elementos: la renta que hay que pagar por el terreno necesario para producir la materia prima, el capital con su ganancia correspondiente y el salario abonado por el trabajo requerido para la producción y la elaboración. Pero inmediatamente se ve que capital y trabajo son uno y lo mismo, pues los propios economistas confiesan que el capital es «trabajo acumulado». Quedan, pues, en pie, solamente dos lados, el lado natural, objetivo, la tierra, y el lado humano, subjetivo, el trabajo, que incluye el capital, y, además del capital, un tercer factor en que el economista no piensa: el elemento intelectual que es la inventiva, el pensamiento, y que coexiste con el elemento

físico del trabajo puro y simple. Pero ¿qué le importa al economista el espíritu inventivo? ¿Acaso no se le han venido a la mano todos los inventos sin que él pusiera nada de su parte? ¿Acaso le ha costado algo *cualquiera* de esos inventos? ¿Para qué tiene, pues, que preocuparse de esto, al calcular el costo de producción? Las condiciones de la riqueza son para él la tierra, el capital y el trabajo, y a esto se reduce todo. La ciencia le tiene sin cuidado. Si gracias a Berthollet, a Davy, a Liebig, a Watt, a Cartwright,[70] etc., recibe regalos que le enriquecen y acrecientan su producción en proporciones infinitas ¿qué le importa a él todo eso? Con esos factores, el economista no sabe hacer sus cálculos; los progresos de la ciencia no entran en sus guarismos. Pero, para un cálculo racional que trascienda de esa partición de intereses que es la tarea del economista, no cabe duda de que el elemento espiritual entra en los elementos de la producción y que también en la Economía debe ocupar el lugar que le corresponde entre los costes de producción. Claro está que, ya en este terreno, es grato comprobar cómo el cultivo de la ciencia resulta también rentable en el aspecto material; un solo fruto de la ciencia, la máquina de vapor de James Watt ha aportado más al mundo, en los primeros cincuenta años de su existencia, de lo que el mundo ha gastado en cultivar la ciencia desde que el mundo existe.

Tenemos, pues, en acción, dos elementos de la producción, la naturaleza y el hombre, y un tercero que es a la vez físico y espiritual. Ahora podemos volver al economista y a su costo de producción.

Lo que no puede monopolizarse carece de valor, dice el economista, afirmación que más adelante habremos de examinar de cerca. Si, en vez de valor, decimos *precio*, no cabe duda de que la afirmación responde a la verdad, en un estado de cosas cuya base es la propiedad privada. Si fuese tan fácil disponer de la tierra como del aire, nadie pagaría renta por ella. Pero como no es así, sino que la extensión de la tierra poseída es limitada en cada país, se paga una renta por la tierra apropiada, es decir, monopolizada, o se le fija un precio. Pues bien, después de estas dos palabras acerca del

[70] Claude Louis Berthollet (1748-1822), Humphrey Davy (1778-1829), Justus von Liebig (1803-1873), James Watt (1736-1819), Edmund Cartwright (1743-1843), químicos y científicos.

nacimiento del valor de la tierra, resulta extraño oír decir a los economistas que la renta del suelo representa la diferencia entre el rendimiento de la finca rentada y la tierra de peor calidad, pero que aún compensa los esfuerzos del cultivo. Tal es, en efecto, la definición que se da de la renta del suelo y que Ricardo desarrolló en su totalidad por vez primera.

Esta definición sería prácticamente exacta, indudablemente, a condición de que la demanda reaccionase *instantáneamente* a la renta, poniendo fuera de explotación, en seguida, una cantidad correspondiente de tierra de la peor calidad. Pero no ocurre así. La definición, no es, por lo tanto, satisfactoria; además no explica las causas de la renta del suelo, con lo que habría que desecharla aunque no fuese más que por esta única razón. El coronel T. P. Thompson, miembro de la liga en contra de las leyes sobre el trigo,[71] ha vuelto a poner en circulación, en oposición a ésta, la definición de Adam Smith, justificándola. Según él, la renta del suelo es la relación que media entre la competencia de quienes aspiran a utilizar la tierra y la cantidad limitada de tierra disponible. En esta definición se hace por lo menos una referencia al nacimiento de la propiedad territorial; pero en ella se excluye la diferente fertilidad de la tierra, lo mismo que en la anterior se daba de lado la competencia.

Nos encontramos, pues, con dos definiciones del mismo concepto, ambas unilaterales, y, por lo tanto, definiciones a medias. Y, como hicimos con respecto al concepto del valor, tenemos que combinarlas para encontrar la explicación cabal, la que se desprende del desarrollo mismo de las cosas y que abarca, por lo tanto, todos los casos de la práctica. Y así, vemos que la renta del suelo es la relación que media entre la capacidad de rendimiento de la tierra, o sea, entre el factor natural, (formado, a su vez, por las condiciones *naturales* y el cultivo *humano* es decir, el trabajo invertido para mejorar la tierra), y el factor humano, la competencia. Dejemos que los economistas se lleven las manos a la cabeza ante esta «definición»; quiéranlo o no, se contienen en ella todos los elementos que guardan relación con nuestro asunto.

El *terrateniente* nada tiene que echarle en cara al comerciante.

[71] Thomas Perronet Thompson (1783-1869), economista y miembro del Parlamento inglés, uno de los fundadores de la Liga contra las leyes agrarias. (Anti-Corn-Law-League.)

Roba al monopolizar la tierra. Roba al explotar en su provecho el incremento de la población que eleva la competencia, y, con ella, el valor de su tierra, al convertir en fuente de lucro personal lo que es, para él, algo puramente fortuito. Roba al *arrendar* su tierra, apropiándose las mejoras introducidas en ella por el arrendatario. He ahí el secreto de las riquezas acumuladas sin cesar por los grandes propietarios de tierras.

No son afirmaciones nuestras los axiomas que califican de robo los ingresos derivados de la propiedad de la tierra y sostienen que cada cual tiene derecho al producto de su trabajo, o que nadie debe cosechar sin haber sembrado. El primero de estos axiomas desmiente el deber de alimentar a los hijos y el segundo privaría a cualquier generación del derecho a existir, ya que cada una recoge la herencia de la anterior. Estos axiomas son más bien una consecuencia de la propiedad privada. Y una de dos: o se aceptan las consecuencias o se suprime la premisa.

Más aún, hasta la misma apropiación originaria se quiere justificar acogiéndose a la afirmación del derecho posesorio *común* anterior a ella. Dondequiera que miremos, la propiedad privada nos lleva a contradicciones por todas partes.

Convertir la tierra en objeto de tráfico, que es para nosotros lo uno y el todo, la condición primordial de nuestra existencia, representa el paso definitivo hacia el tráfico de sí mismo. Era y sigue siendo hasta el día de hoy una inmoralidad sólo superada por la inmoralidad de la propia enajenación. Y la apropiación originaria, la monopolización de la tierra por un puñado de gentes, eliminando a los demás de lo que constituye la condición de su vida, nada tiene que envidiar en cuanto a inmoralidad al sistema posterior al tráfico del suelo.

Si también en este punto damos de lado a la propiedad privada, veremos que la renta de la tierra se reduce a lo que hay en ella de verdad, a la concepción racional que esencialmente le sirve de base. El valor desglosado de la tierra como renta revertirá, así, sobre la tierra misma. Este valor, calculado a base de la capacidad de producción de superficies iguales con igual inversión de trabajo, reaparece, evidentemente, como parte del costo de producción al determinar el valor de los productos y representa, al igual que la renta del suelo, la relación que media entre la capacidad de

producción y la competencia, pero la *verdadera* competencia, tal como más adelante se explicará.

Hemos visto cómo capital y trabajo son, originariamente, idénticos; y asimismo vemos, por los argumentos de los propios economistas, cómo el capital, resultado del trabajo, vuelve a convertirse enseguida, dentro del proceso de producción, en sustrato, en material de trabajo; cómo, por lo tanto, la separacion establecida por un momento entre capital y trabajo vuelve a desaparecer en la unidad de ambos. Y, sin embargo, el economista separa el capital del trabajo y mantiene esa separación, sin reconocer la unidad más que en la definición del capital como «trabajo acumulado». El divorcio entre capital y trabajo, nacido de la propiedad privada, no es otra cosa que el desdoblamiento del trabajo en sí mismo, correspondiente a ese estado de divorcio y resultante de él. Después de establecida la separación, el capital se divide, a su vez, en capital originario y ganancia, o sea, el incremento del capital obtenido en el proceso de la producción, si bien la práctica se encarga de incorporar inmediatamente esa ganancia al capital, para ponerla en circulación con él. Más aún, la misma ganancia se subdivide en beneficio e interés. El concepto de interés revela el carácter irracional de la división, llevado hasta el absurdo. La inmoralidad del préstamo a interés, del cobrar sin trabajar, simplemente a base del préstamo, aunque vaya ya implícita en la propiedad privada, salta demasiado a la vista y se halla reconocida y condenada desde hace ya mucho tiempo por la conciencia popular, que en estas cosas casi nunca se equivoca. Todos esos sutiles distingos y divisiones responden al divorcio originario entre capital y trabajo, que se lleva a cabo con la escisión de la humanidad en capitalistas y trabajadores, escisión que se ahonda y cobra perfiles cada vez más agudos, y, que, como veremos, tiene *necesariamente* que acentuarse más y más. Ahora bien, esta separación, como la que examinábamos más arriba de tierra, capital y trabajo, representa en última instancia algo inadmisible. Resulta de todo punto imposible, en efecto, determinar cuál es la parte que en un producto dado corresponde a la tierra, cuál al capital y cuál al trabajo. Son tres magnitudes inconmensurables entre sí. La tierra crea la materia prima, pero nunca sin la intervención del capital y el trabajo; el capital presupone la existencia del trabajo y de la tierra y el trabajo, a su vez, presupone *cuando menos* la tierra, y a veces también el capital. Las operacio-

nes de los tres difieren totalmente y no pueden medirse en una cuarta pauta común. Por eso cuando, en las condiciones actuales, se procede a distribuir los rendimientos entre los tres elementos, no se hace de acuerdo con una medida inherente a ellos, medida inexistente, sino de acuerdo con un criterio totalmente ajeno y puramente fortuito en lo que a ellos se refiere: la competencia o el refinado derecho del más fuerte. La renta de la tierra implica la competencia, la ganancia del capital se determina exclusivamente por la competencia, y ahora veremos lo que sucede con el salario.

Al suprimir la propiedad privada, desaparecerán todas estas divisiones antinaturales. Desaparecerá la diferencia entre interés y beneficio, ya que el capital no es nada sin trabajo, sin movimiento. La ganancia verá reducida su función al peso que el capital arroja a la balanza al determinar el costo de producción, y será, por lo tanto, algo inherente al capital, a la vez que este revertirá a su originaria unidad con el trabajo.

El *trabajo*, el elemento fundamental de la producción, la «fuente de la riqueza», la actividad humana libre, sale muy malparado con los economistas. Así como antes se separó capital y trabajo, ahora vuelve a efectuarse una nueva separación; el producto del trabajo se enfrenta a éste como salario, se divorcia de él y es determinado, como de costumbre, por la competencia, ya que, según veíamos, no existe una medida fija en cuanto a la participación del trabajo en la producción. Suprimida la propiedad privada, desaparecerá también esta división antinatural, el trabajo será su propio salario y se revelará la verdadera función del salario antes enajenado: la importancia del trabajo en cuanto a la determinación del costo de producción de una cosa.

Hemos visto que, mientras permanezca en pie la propiedad privada, todo tiende, a fin de cuentas, hacia la competencia. Esta es la categoría fundamental del economista, su hija predilecta, a la que mima y acaricia sin cesar, pero, cuidado, pues en ella se esconde una terrible cabeza de Medusa.

La consecuencia inmediata de la propiedad privada es la escisión de la producción en dos términos antagónicos: la producción natural y la producción humana; la tierra, muerta y estéril si el trabajo humano no la fecunda, y la actividad del hombre, cuya condición primordial es precisamente la tierra. Y, del mismo modo, veíamos cómo la actividad hu-

mana se desdobla, a su vez, en trabajo y capital, y cómo estos dos términos se enfrentan entre sí como antagónicos. El resultado es, por lo tanto, la lucha entre los tres elementos, en vez de la mutua ayuda y colaboración. Y a ello se añade ahora el hecho de que la propiedad privada trae consigo el desdoblamiento y la desintegración de cada uno de estos tres elementos por separado. Se enfrentan entre sí las tierras de los diferentes propietarios, la mano de obra de los distintos trabajadores, los capitales de estos y aquellos capitalistas. En otros términos: como la propiedad privada aísla a cada uno dentro de su tosca individualidad y cada uno abriga, sin embargo, el mismo interés que su vecino, tenemos que un capitalista se enfrenta a otro como su enemigo, un terrateniente al otro y un obrero a otro obrero. La inmoralidad del orden humano actual culmina en esa hostilidad entre intereses iguales, en razón precisamente de su igualdad: esa culminación es la competencia.

Lo opuesto a la *concurrencia* es el *monopolio*. El monopolio era el grito de guerra de los mercantilistas; la concurrencia es el grito de combate de los economistas liberales. No resulta difícil comprender que el pretendido antagonismo no pasa de ser una frase. Todo competidor, ya sea obrero, capitalista o terrateniente, aspira *necesariamente* a alcanzar el monopolio. Toda pequeña agrupación de competidores tiene necesariamente que aspirar a lograr el monopolio para sí, con exclusión de todos los demás. La competencia descansa sobre el interés, y éste engendra de nuevo el monopolio; en una palabra, la competencia deriva hacia el monopolio. Y, por otra parte, el monopolio no puede contener el flujo de la competencia, sino que a su vez lo engendra, del mismo modo que, por ejemplo, la prohibición de importar o los aranceles elevados propician directamente la competencia del contrabando. La contradicción de la competencia es exactamente la misma que la de la propiedad privada. Cada individuo se halla interesado en poseerlo todo, mientras que el interés de la colectividad es que cada cual posea la misma cantidad que los otros. El interés colectivo y el individual son, pues, radicalmente opuestos. La contradicción de la competencia estriba en lo siguiente: en que cada uno aspira necesariamente al monopolio, mientras que la colectividad en cuanto tal sale perdiendo con él y tiene, por lo tanto, que evitarlo. Más aún, la competencia presupone ya el monopolio, es decir el monopolio de la propiedad —y aquí

vuelve a manifestarse la hipocresía de los liberales—, ya que mientras se mantenga el monopolio de la propiedad será igualmente legítima la propiedad del monopolio, porque el monopolio, una vez creado, es también una propiedad. Por eso resulta de una lamentable mediocridad atacar a los pequeños monopolios mientras se deja en pie el monopolio fundamental. Y si traemos a colación, además, la afirmación del economista consignada más arriba de que sólo tiene valor lo que puede monopolizarse, lo que equivale a decir que la lucha de la competencia no puede recaer sobre lo que no admita esa monopolización, quedará completamente justificada nuestra afirmación de que la concurrencia presupone el monopolio.

La ley de la concurrencia es que la oferta y la demanda se complementan siempre y, precisamente por eso, no se complementan nunca. Los dos términos se desgajan y entran en la más flagrante contradicción. La oferta va siempre a la zaga de la demanda, pero sin llegar a coincidir totalmente con ella. Es o demasiado grande o demasiado pequeña, sin equilibrarse nunca con la demanda, porque en este estado inconsciente en que vive la humanidad, nadie puede saber qué proporciones alcanza la una o la otra. Cuando la demanda es mayor que la oferta suben los precios, lo que inmediatamente sirve de incentivo a la oferta; tan pronto como ésta se manifiesta en el mercado, los precios bajan, y al exceder la oferta a la demanda, la baja de los precios se acentúa tanto que la demanda reacciona a su vez. Y así constantemente sin llegar nunca a un estado de equilibrio saludable, sino en una constante alternativa de flujo y reflujo que hace imposible todo progreso, en una eterna sucesión de vaivenes, sin llegar jamás a la meta. Al economista se le antoja esta ley el paradigma de la belleza, con su constante ritmo compensatorio, en el que se recobra allí lo que se ha perdido aquí. La considera como su glorioso mérito, no se cansa de contemplarla y la examina bajo todas las condiciones posibles e imposibles. Y, sin embargo, salta a la vista que esta ley es una ley puramente natural, y no una ley del espíritu. Una ley que engendra la revolución. El economista despliega ante vosotros su hermosa teoría de la oferta y la demanda, os demuestra que «nada puede producirse en exceso» y la práctica responde a sus palabras con las crisis comerciales, que reaparecen con la misma regularidad que los cometas y cada una de las cuales se reproduce ahora por término

medio cada cinco o siete años. Estas crisis comerciales vienen produciéndose desde hace unos ochenta años con la periodicidad con que antes estallaban las grandes pestes y provocan más miseria y consecuencias más inmorales que ellas (véase Wade, *History of the Middle and Working Classes*, pág. 211).[72] Como es natural, estas revoluciones comerciales confirman la ley, la confirman en toda su extensión, pero de un modo muy distinto a como los economistas quisieran hacernos creer. ¿Qué pensar de una ley que sólo acierta a imponerse por medio de revoluciones periódicas? Que se trata precisamente de una ley natural basada en la inconsciencia de los interesados. Si los productores como tales supieran cuánto necesitan los consumidores, si pudieran organizar la producción y distribuirla entre ellos, serían imposibles las oscilaciones de la competencia y su gravitación hacia las crisis. Producid de un modo consciente, como hombres y no como átomos sueltos sin conciencia colectiva, y os sobrepondréis a todas estas contradicciones artificiales e insostenibles. Pero mientras sigáis produciendo como lo hacéis ahora, de un modo inconsciente y atolondrado, a merced del azar, seguirán produciéndose crisis comerciales, y cada una de ellas será necesariamente más universal y, por lo tanto, más devastadora que las anteriores, empujará a la miseria a mayor número de pequeños capitalistas y hará crecer en proporción cada vez mayor la clase de quienes viven sólo de su trabajo; es decir, aumentará a ojos vistas la masa del trabajo al que hay que dar ocupación, que es problema fundamental de nuestros economistas, hasta que por último se provoque una revolución social que la sabiduría escolar de los economistas no puede ni siquiera imaginar.

Las eternas oscilaciones de los precios determinadas por la competencia acaban de privar al comercio del último rasgo de moralidad. Ya no puede hablarse ni de *valor*. El mismo sistema que tanta importancia parece dar al valor y que confiere a la abstracción valor, plasmada en el dinero, los honores de una existencia aparte, ese mismo sistema se encarga de destruir, por medio de la competencia, todo valor inherente, y hace cambiar diariamente y a cada hora la proporción de valor de las cosas entre sí. ¿Dónde encontrar, en medio de este torbellino, la posibilidad de un cambio basa-

[72] Cfr. John Wade (1788-1875), *History of de Middle and Working Classes*. London 1835.

do en un fundamento moral? En este continuo vaivén, todo el mundo *tiene* que tratar de encontrar el momento favorable para comprar o vender, todo el mundo, quiéralo o no, tiene que hacerse especulador, es decir, cosechar sin haber sembrado, lucrarse a costa de lo que otros pierden, calcular a expensas de la desgracia ajena o hacer que el azar trabaje a favor suyo. El especulador cuenta siempre con los infortunios, especialmente con las malas cosechas, se vale de todo, como en su día se aprovechó del incendio de Nueva York. El colmo de la inmoralidad es la especulación de la bolsa de valores, la cual convierte a la historia y la humanidad en medios de satisfacción de la codicia del especulador que calcula fríamente o juega al azar. Y por mucho que el comerciante «sano» y honrado se considere farisaicamente por encima de los jugadores de bolsa —doy gracias a Dios, etc.—, es tan malo como el especulador bursátil, pues especula como él, no tiene más remedio que hacerlo, la competencia le obliga a ello, y su comercio entraña, por lo tanto, la misma inmoralidad que el otro. Lo que hay de verdad en la competencia es la relación que media entre la capacidad de consumo y la capacidad de producción. Esta competencia será la única que prevalezca en un estado de cosas digno de la humanidad. La colectividad tendrá que calcular lo que es capaz de producir con los medios de que dispone y determinar, en base a la relación entre este potencial de producción y la masa de los consumidores, en qué medida debe la producción aumentar o disminuir, hasta qué punto se puede tolerar el lujo o debe restringirse. Ahora bien, a los lectores que quieran juzgar con conocimiento acerca de esa relación y del aumento del potencial de producción que debe esperarse de un estado racional de la colectividad, les aconsejo que lean las obras de los socialistas ingleses y también, en parte, las de Fourier.

La competencia subjetiva, la pugna de capital contra capital, de trabajo contra trabajo, etc., se reducirá, en estas condiciones, a la emulación que tiene su fundamento en la naturaleza humana y que hasta ahora sólo ha sido aceptablemente estudiada por Fourier, emulación que, después de abolidos los intereses antagónicos, se verá circunscrita a su esfera peculiar y racional.

La lucha de capital contra capital, de trabajo contra trabajo, de tierra contra tierra, arrastra la producción a un vértigo en el que se vuelven del revés todas las relaciones natu-

rales y racionales. Ningún capital puede hacer frente a la competencia del otro sin verse espoleado a la más febril actividad. Ninguna finca puede ser cultivada con provecho a menos que intensifique constantemente su capacidad de producción. Ningún obrero puede defenderse de sus competidores si no consagra al trabajo todas sus fuerzas. Y, en general, nadie que se vea arrastrado a la lucha de la competencia puede salir a flote en ella sin poner a contribución el máximo sus energías, renunciando a todo fin verdaderamente humano. Y, como es natural, la consecuencia necesaria de esta tensión del esfuerzo en uno de los lados es el descuido de energías en el otro. Cuando las oscilaciones de la competencia son pequeñas, cuando la oferta y la demanda, la producción y el consumo casi se equilibran, el desarrollo de la producción tiene que llegar necesariamente a una fase en la que queden tantas fuerzas productivas sobrantes que la gran masa de la nación no tenga de qué vivir y las gentes pasen hambre en medio de la abundancia. Se trata de una postura verdaderamente demencial, el absurdo viviente en que se halla Inglaterra desde hace ya bastante tiempo. Y si la producción oscila con mayor fuerza, como necesariamente tiene que ocurrir por efecto de semejante estado de cosas, se presentará la alternativa entre el florecimiento y la crisis, la superproducción y el estancamiento. El economista no ha acertado jamás a explicar esta disparatada situación; para explicarla ha inventado la teoría de la población, tan absurda e incluso más, si cabe, que la contradicción entre la riqueza y la miseria simultáneas. Y es que al economista no le era *lícito* ver la verdad; no le era lícito comprender que esta contradicción es sencillamente una consecuencia lógica de la concurrencia, pues si lo comprendiera así se vendría abajo todo su sistema.

Para nosotros, la cosa tiene fácil explicación. La capacidad de producción de que dispone la humanidad es ilimitada. La inversión de capital, trabajo y ciencia puede potenciar hasta el infinito la capacidad de rendimiento de la tierra. Un país «superpoblado» como la Gran Bretaña podría, según los cálculos de los economistas y estadísticos más capaces (véase Alison, *Principles of population*, tomo I, caps. 1 y 2),[73] llegar a producir en diez años trigo bastante para ali-

[73] Archibald Alison (1792-1867), historiador y economista antimalthusiano, autor de *Principles of Population*, London 1840, 2 vols.

mentar a una población seis veces mayor que la actual. El capital aumenta diariamente; la mano de obra crece con la población, y la ciencia va sometiendo cada vez más día tras día, las fuerzas naturales al dominio del hombre. Esta ilimitada capacidad de producción, manejada de un modo consciente y en interés de todos, no tardaría en reducir al mínimo la masa de trabajo que pesa sobre la humanidad; confiada a la competencia, hace lo mismo, pero dentro del marco de la contradicción. Mientras una parte de la tierra se cultiva con los mejores métodos, otra —que en Gran Bretaña e Irlanda llega a 30 millones de acres— permanece baldía. Una parte del capital circula con asombrosa rapidez, mientras otra se mantiene ociosa en las arcas. Unos obreros trabajan hasta catorce y dieciséis horas al día, mientras que otros están sin hacer nada, parados y pasando hambre. O, lo que es lo mismo, nos encontramos con que la distribución surge de esa simultaneidad: hoy, el comercio se desenvuelve bien, la demanda es grande, todo el mundo trabaja, la rotación del capital adquiere una rapidez pasmosa, florece la agricultura, los obreros se matan a trabajar; y mañana surge el estancamiento, la agricultura deja de ser rentable y grandes extensiones de tierra se quedan baldías, el capital se paraliza en medio de su flujo, los obreros se hallan sin trabajo y el país entero adolece de exceso de riqueza y de exceso de población.

Esta marcha de las cosas no puede ser considerada como acertada por el economista, ya que de otro modo tendría que renunciar, como hemos dicho, a todo su sistema de la competencia; tendría que reconocer la vacuidad de su contradicción entre la producción y el consumo, entre la superpoblación y la riqueza superflua. Pues bien, ya que el hecho era innegable, se inventó la teoría de la población, para poner el hecho en consonancia con la teoría.

Malthus, inventor de esa doctrina, afirma que la población presiona constantemente sobre los medios de sustento, que, al aumentar la producción, la población aumenta en las mismas proporciones y que la tendencia inherente a la población de crecer por encima de los límites de los medios de sustento disponibles constituye la causa de toda la miseria y de todos los males. En efecto, cuando hay exceso de seres humanos, los seres sobrantes, según Malthus, tienen que ser eliminados de un modo o de otro, o perecer de muerte violenta o morirse de hambre. Pero, una vez eliminados, vienen

nuevos sobrantes de población a cubrir la vacante, con lo que el mal que se creía remediado se reproduce. Y esto ocurre, además, en todos los pueblos, tanto en los civilizados como en los primitivos; los salvajes de la isla de Australia, cuya densidad de población es de un habitante por milla cuadrada, adolecen de una superpoblación igual a la de los ingleses. En una palabra: aplicando consecuentemente esta doctrina, deberíamos decir que la tierra se hallaba *ya superpoblada cuando la habitaba un solo hombre*. ¿Y cuáles son las consecuencias de esta marcha de las cosas? Que los que sobran son precisamente los pobres, por los cuales no se puede hacer otra cosa que aliviarles en la medida de lo posible la muerte por hambre, convencerles de que el asunto no tiene remedio y que el único camino de salvación para su clase es reducir hasta el máximo la procreación, y si esto no se consigue, no cabe solución mejor que crear un establecimiento estatal que se encargue de matar sin dolor a los hijos de los pobres, como el que ha propuesto «Marcus»,[74] calculándose que cada familia obrera sólo podrá sostener a dos hijos y medio y que los que excedan de esta cifra deberán ser condenados a la muerte indolora. El hecho de dar limosna constituiría un crimen, ya que favorecería el incremento de la población sobrante; en cambio resultará muy beneficioso declarar que la pobreza es un delito y convertir los establecimientos de beneficencia en centros penales, como lo ha hecho ya en Inglaterra la nueva ley «liberal» sobre los pobres. Es cierto que esta teoría se compagina muy mal con la doctrina de la Biblia sobre la perfección de Dios y de su creación, pero «¡es una mala refutación el invocar la Biblia en contra de los hechos!»

¿Hace falta continuar desarrollando todavía más, seguir hasta sus últimas consecuencias esta infame y asquerosa doctrina, esta repugnante blasfemia en contra de la naturaleza y de la humanidad? En ella se nos muestra la inmoralidad del economista llevada al límite. ¿Qué significan todas las guerras y todos los horrores del sistema monopolista en comparación con esa teoría? Pero en ella tenemos la clave de bóveda del sistema liberal de la libertad de comercio, que, al caer, arrastra consigo todo el edificio. Pues si se demuestra que la competencia es la causa de la miseria, de la pobreza

[74] Firmados con el seudónimo MARCUS aparecieron algunos opúsculos: *On the Possibility of Limiting Populousness*, London, 1838.

y el crimen ¿quién se atreverá a levantar la voz en su defensa? Alison, en la obra citada arriba, ha refutado la teoría de Malthus al apelar a la capacidad de producción de la tierra y oponer al principio maltusiano el hecho de que cualquier adulto puede producir más de lo que consume, hecho sin el cual no podría multiplicarse la humanidad, ni siquiera existir, pues ¿de qué, si no, iban a vivir los que crecieran? Pero Alison no entra en el fondo del problema, razón por la cual llega, en definitiva, al mismo resultado que Malthus. Demuestra, es cierto, la falsedad del principio maltusiano, pero no puede negar los hechos que condujeron a aquél a este principio.

Si Malthus no hubiera enfocado el asunto de un modo tan unilateral, se habría dado cuenta de que la población o mano de obra sobrante aparece siempre unida a un exceso de riqueza, de capital y de propiedad sobre la tierra. La población sólo es excesiva allí donde es excesiva, en general, la capacidad de producción. Así lo revela del modo más palmario el estado de todo país superpoblado, principalmente el de Inglaterra, desde los días en que Malthus escribió. Estos eran los hechos que Malthus tenía que haber considerado en su conjunto, y cuya consideración le habría llevado necesariamente a una conclusión acertada; pero, en vez de eso, destacó un solo hecho, dio de lado a los otros y llegó, como era natural, a una conclusión disparatada. El segundo error en que incurrió fue el de confundir los medios de sustento y la ocupación. Un hecho, el mérito de cuyo descubrimiento hay que atribuir a Malthus, lo constituye el que la población presiona siempre sobre los empleos y que se engendran tantos individuos como pueden encontrar ocupación, lo que quiere decir que, hasta ahora, la procreación de mano de obra se regula por la ley de la competencia y se halla expuesta, por lo tanto, a crisis y oscilaciones periódicas. Pero una cosa son las ocupaciones y otra los medios de sustento. Las ocupaciones sólo se multiplican en último extremo al incrementarse la fuerza de las máquinas y el capital; en cambio, los medios de sustento aumentan tan pronto como crece, aunque sólo sea en pequeña medida, la capacidad de producción. Se revela aquí una nueva contradicción de la Economía. La demanda del economista no es la verdadera demanda y su consumo es un consumo artificial. Para el economista sólo es verdadero agente de la demanda, verdadero consumidor, quien puede ofrecer el equivalente de lo

que recibe. Ahora bien, si es un hecho que cualquier adulto produce más de lo que puede consumir, y que los niños son como los árboles, que devuelven con creces lo que en ellos se ha invertido —y nadie podrá dudar que estos son hechos— habría que llegar a la conclusión de que cada obrero tendrá necesariamente que producir más de lo que necesita, y de que, por lo tanto, una familia numerosa representa un regalo muy apetecible para la comunidad. Pero el economista, en su tosquedad, no reconoce más equivalente que el que se paga en dinero contante y sonante. Y se halla tan aferrado a sus contradicciones que los hechos más palmarios le tienen sin cuidado como los principios científicos.

La contradicción se suprime sencillamente superándola. Al fundirse los intereses actualmente antagónicos, desaparece la contradicción entre la superpoblación, de una parte, y el exceso de riqueza de otra; desaparece el hecho milagroso, más milagroso que los milagros de todas las religiones juntas, de que una nación se muera de hambre a fuerza de riqueza y abundancia; se viene abajo la demencial afirmación de que la tierra no tiene fuerza para alimentar a los hombres. Esta afirmación constituye la cúspide de la Economía cristiana, y que nuestra Economía es esencialmente cristiana podría demostrarlo a la luz de cada postulado, de cada categoría, y lo haré en su momento oportuno; la teoría de Malthus no es más que la expresión económica del dogma religioso de la contradicción entre el espíritu y la naturaleza y de la corrupción que de ella se deriva. La nulidad de esta contradicción, desde hace mucho tiempo resuelta en la religión, espero haberla puesto de manifiesto también en el terreno económico; por lo demás, no aceptaré como competente ninguna defensa de la teoría maltusiana que antes no me demuestre, partiendo de sus propios principios, cómo un pueblo puede pasar hambre a fuerza de abundancia y ponga esto en consonancia con la razón y los hechos.

Por lo demás, la teoría de Malthus ha representado un punto de transición absolutamente necesario, que nos ha hecho avanzar un trecho incalculable. Gracia a ella y, en general, a la Economía, se ha fijado nuestra atención en la capacidad de producción de la tierra y de la humanidad, y, una vez que nos hemos sobrepuesto a este estado de desesperación, económica, estamos para siempre a salvo del miedo a la superpoblación. De él extraemos los más poderosos argumentos económicos en pro de la transformación social;

pues, incluso aunque Malthus tuviera razón, habría que acometer esta transformación sin demora, ya que solamente ella y la cultura de las masas que traerá consigo, harán posible esa limitación moral del instinto de procreación que el propio Malthus considera como el más fácil y eficaz medio de contrarrestar la superpoblación. Ese miedo nos ha permitido conocer la humillación más profunda de la humanidad, la supeditación de ésta a las condiciones de la competencia; y nos ha hecho ver cómo, en última instancia, la propiedad privada ha convertido al hombre en una mercancía cuya creación y destrucción dependen también sólo de la demanda, y cómo el sistema de la competencia ha sacrificado así y sacrifica diariamente a millones de seres; todo esto lo hemos visto y nos lleva a la necesidad de acabar con esa humillación de la humanidad mediante la abolición de la propiedad privada, de la competencia y de los intereses antagónicos.

Volvamos, sin embargo, para privar de toda base al miedo general a la superpoblación, a la relación que media entre la capacidad de producción y la población. Malthus establece un cálculo, sobre el que descansa todo su sistema. La población —dice— crece en progresión geométrica: 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32, etc., mientras que la capacidad de producción de la tierra aumenta solamente en progresión aritmética: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6. La diferencia salta a la vista y es sencillamente pavorosa, pero, ¿es cierta? ¿dónde está la prueba de que la capacidad de rendimiento de la tierra aumente en proporción aritmética? La extensión de la tierra es limitada, es cierto. La mano de obra que en ella puede invertirse aumenta con la población; aún concediendo que el aumento del rendimiento debido al aumento de trabajo no registre siempre un incremento a tono con la proporción del trabajo invertido, siempre quedará un tercer elemento, que al economista, ciertamente, no le dice nada, la ciencia, cuyo progreso es tan ilimitado y rápido, por lo menos, como el de la población. ¿Qué progresos no debe la agricultura del siglo actual solamente a la química, más aún, solamente a dos hombres, sir Humphrey Davy y Justus Liebig? Ahora bien; la ciencia crece, por lo menos, como la población; ésta crece en proporción al número de la generación anterior y la ciencia avanza en proporción a la masa de los conocimientos que la generación precedente le ha legado, es decir, en las condiciones más normales, también en pro-

porción geométrica, y para la ciencia no hay nada imposible. Y es ridículo hablar de superpoblación mientras «en el valle del Missisipí haya terreno baldío bastante para asentar en él a toda la población de Europa»,[75] mientras sólo pueda considerarse en cultivo, digamos, la tercera parte de la tierra, y la producción solamente de esta tercera parte pueda aumentar en seis veces y más, simplemente aplicando los métodos de mejora de la tierra que hoy se conocen.

La competencia enfrenta, como hemos visto, a unos capitales con otros, a un trabajo con otro, a una propiedad territorial con otra, y a cada uno de estos elementos con los otros dos. En la lucha triunfa el más fuerte, y, si queremos predecir el resultado de esta lucha, tenemos que investigar la fuerza de los contrincantes. En primer lugar, tenemos que la propiedad de la tierra y el capital, considerados cada uno de por sí, son más fuertes que el trabajo, pues mientras el obrero necesita trabajar para poder vivir, el propietario de la tierra vive de sus rentas y el capitalista de sus intereses, y, si se ven apurados, pueden vivir de su capital o de la propiedad de la tierra capitalizada. Consecuencia de esto es que al obrero sólo le corresponde lo estrictamente necesario, los medios de sustento indispensables, mientras que la mayor parte del producto se distribuye entre el capital y la propiedad territorial. Además, el obrero más fuerte desplaza del mercado al más débil, el mayor capital al menor, y la propiedad de la tierra más extensa a la más reducida. La práctica se encarga de confirmar esta conclusión. Nadie ignora las ventajas que el industrial o el comerciante más poderoso tiene sobre el más débil, o el gran propietario de tierras sobre el poseedor de una pequeña parcela. Consecuencia de ello es que, ya en las condiciones normales, el gran capital y la gran propiedad de la tierra devoran, según el derecho del más fuerte, a los pequeños: la concentración de la propiedad. Concentración que es aún mucho más rápida en las crisis comerciales y agrícolas. La gran propiedad crece siempre mucho más aprisa que la pequeña, porque sólo necesita descontar una parte mucho menor en concepto de gastos. Esa concentración de la propiedad es una ley inmanente a la propiedad privada, como lo son todas las demás; las clases medias tienden necesariamente a desaparecer, hasta que llegue un momento en que el mundo se halle dividido en mi-

[75] Cfr. A. Alison, *The Principles of Population*, cit. vol. I, p. 548.

llonarios y pobres, en grandes terratenientes y míseros jornaleros. Y de nada servirán todas las leyes encaminadas a evitarlo, todas las divisiones de la propiedad territorial, todas las posibles desmembraciones del capital: este resultado tiene que producirse y se producirá, a menos que le salga al paso una total transformación de las relaciones sociales, la fusión de los intereses antagónicos, la abolición de la propiedad privada.

La libre competencia, ese tópico cardinal de los economistas de nuestros días, es imposible. Por lo menos el monopolio se proponía, aunque el propósito fuera irrealizable, proteger de fraudes al consumidor. La abolición del monopolio abre las puertas de par en par al fraude. Decís que la concurrencia lleva en sí el remedio contra el fraude, ya que nadie comprará cosas malas —lo que quiere decir que todo comprador tendría que ser un conocedor perfecto de los artículos que se le ofrecen, cosa imposible— de ahí la necesidad del monopolio, que se hace valer con respecto a muchos artículos. Las farmacias, etc., tienen *necesariamente* que funcionar sobre bases monopolistas. Y el artículo más importante de todos, el dinero, es precisamente el que más necesita acogerse al régimen de monopolio. El medio circulante ha provocado una crisis comercial cuantas veces ha dejado de ser monopolio del estado, y los economistas ingleses, entre otros el Dr. Wade, reconocen también la necesidad del monopolio en cuanto al dinero. Pero tampoco el monopolio garantiza contra la circulación de moneda falsa. De cualquier lado que nos volvamos, veremos que lo uno es tan difícil como lo otro, que el monopolio engendra la libre competencia y ésta a su vez el monopolio; ambos deben, por lo tanto, ser destruidos, y estas dificultades sólo pueden resolverse mediante la abolición del principio que las engendra.

La competencia ha calado en todas las regiones de nuestra vida y ha llevado a término la servidumbre de unos hombres con respecto a otros. La competencia es el gran acicate que espolea constantemente nuestro viejo orden, o mejor dicho, desorden social, ya en declive, pero devorando en cada esfuerzo una parte de sus maltrechas fuerzas. La competencia domina el progreso numérico de los hombres y gobierna también su progreso moral. Quien se halla ocupado un poco de la estadística de los crímenes, no puede por menos de haber advertido la curiosa regularidad

con que la delincuencia progresa de año en año y con que ciertas causas engendran ciertos delitos. La expansión del sistema fabril conduce en todas partes a la multiplicación de la delincuencia. Cabe determinar de antemano, todos los años, el número de detenciones, de procesos criminales y hasta de asesinatos, robos, pequeños hurtos, etc., con la misma certera precisión con que en Inglaterra se ha hecho más de una vez. Esta regularidad demuestra que también los delitos se rigen por la ley de la competencia, que la sociedad provoca una *demanda* de delincuentes a la que da satisfacción la correspondiente *oferta,* que el vacío que se abre con la detención, la deportación o la ejecución de cierto número de criminales se cubre inmediatamente con una nueva promoción, ni más ni menos que cualquier vacío producido en la población se cubre con una nueva hornada; o, dicho en otras palabras, que el delito presiona sobre los medios punitivos los mismo que presionan los pueblos sobre los medios de ocupación. Y dejo al buen juicio de mis lectores el opinar si, en tales condiciones, es realmente justo condenar a quienes delinquen. Lo que a mí me interesa es, sencillamente, poner de relieve cómo la competencia se hace también extensiva al campo moral, y mostrar a qué profunda degradación condena al hombre la propiedad privada.

En la lucha del capital y la tierra contra el trabajo, los dos primeros elementos le llevan a éste todavía una ventaja especial: el auxilio de la ciencia, que en las condiciones actuales va también dirigida en contra del trabajo. Por ejemplo, casi todos los inventos mecánicos deben su origen a la escasez de mano de obra como ocurre fundamentalmente con el telar mecánico inventado por Heargraves, Crompton y Arkwright.[76] De la necesidad de esforzarse por encontrar trabajo ha surgido siempre un invento, lo cual ha venido a ser una especie de considerable multiplicación de la mano de obra, y consecuente disminución de la demanda de trabajo humano. De ello tenemos un ejemplo constante en la historia de Inglaterra desde 1770 hasta nuestros días. El último invento importante de la industria de tejidos de algodón, el *self-acting mule,*[77] fue causado única y exclusivamente

[76] James Hargreaves (muerto en 1778) fue el inventor de una máquina para hilar llamada «Jenny»; otra hiladora fue inventada por Samuel Crompton (1753-1827); el industrial Richard Arkwright (1732-1792) fabricó numerosos tipos de telares mecánicos.

[77] La «self acting mule» es una máquina automática para hilar.

por el aumento de la demanda de trabajo y el alza de los salarios; dicho invento ha venido a duplicar el trabajo maquinizado, reduciendo así el trabajo manual a la mitad, dejando sin trabajo a la mitad de los obreros y presionando así el salario de la otra mitad; este invento logró aplastar una conspiración de los obreros contra los fabricantes y acabó de este modo con el último vestigio de fuerza con que todavía podía enfrentarse el trabajo a la desigual lucha contra el capital (cfr. DR. URE *Philosophy of manufactures*, tomo II).[78]

El economista dice: es verdad que, en última instancia, la máquina favorece al obrero, ya que abarata la producción, abriendo con ello un mercado nuevo y más extenso para sus productos, lo que a la postre hace que los obreros, en principio desalojados, vuelvan a encontrar trabajo. Esto es cierto, pero el economista se olvida de una cosa, y es que la creación de mano de obra se regula siempre por la competencia, y que la mano de obra presiona siempre sobre los medios de ocupación, y que, por lo tanto, para que esos beneficios se produzcan, tiene que haber a su vez gran número de obreros aguardando trabajo, lo cual contrarresta y convierte en ilusorios dichos beneficios, al paso que los perjuicios, es decir, la repentina supresión de medios de sustento para la mitad de los obreros y la reducción para la otra mitad, no tiene nada de ilusorio. Olvida que el progreso de los inventos jamás se detiene, de forma que esos perjuicios se eternizan. Olvida que, con la división del trabajo llevada a un grado tan alto por nuestra civilización, un obrero sólo puede vivir a condición de poder trabajar en una máquina determinada, al mismo tiempo que ejecuta una determinada y mínima operación. Olvida que, para el obrero adulto, el paso de una ocupación a otra nueva resulta casi siempre una cosa imposible.

Al fijarme en los efectos de la maquinaria se me ocurre otro tema algo más apartado. Me refiero al sistema fabril, el cual no tengo tiempo ni ganas de tratar aquí. Por otra parte, no tardaré en tener ocasión de desarrollar despacio la repugnante inmoralidad de dicho sistema y poner de manifiesto sin ningún miramiento la hipocresía de los economistas, que brilla aquí en todo su esplendor.

[78] Andrew URE (1778-1857), químico escocés, autor de *Philosophy of Manufactures.*

Cartas desde París
por Moses Hess

París, 2 de enero de 1844

El termómetro de la vida política francesa, igual que el de la temperatura, está en este momento a cero, cosa perfectamente normal dado que se han abierto las Cámaras.

Aquí, como todo el mundo sabe, las revoluciones se hacen sólo en el verano y las leyes en el invierno. Las Cámaras fueron convocadas hace pocos días para que les dijesen que todo procede del mejor de los modos, que el país está feliz y la paz asegurada. Desgraciadamente, el miembro más anciano de la Cámara de los Diputados recordaba todavía los tiempos en los que se disfrutaba otro tipo de felicidad, existían otras condiciones diferentes y, por lo tanto, no estaba en absoluto dispuesto a declararse satisfecho por la prosperidad de la nación. Pero los representantes de tal prosperidad se rebelaron contra la protesta de Lafitte,[79] y así, según el famoso método dialéctico de la filosofía alemana, mediante la negación de la negación, todo quedó como estaba. La única satisfacción para Lafitte la constituyó la visita del venerando Béranger[80] el cual vive normalmente en soledad agreste, apareciendo de vez en cuando a modo de símbolo para volver a desaparecer inmediatamente, en los escasos mo-

[79] Jacques Lafitte (1767-1844), banquero y político francés, ministro de finanzas en tiempo de Luis Felipe de Orleans.

[80] Pierre Jean de Béranger (1780-1857), poeta liberal; en 1830, después de la caída del régimen borbónico, del que se había mostrado acérrimo opositor, se retiró de la vida pública.

mentos en que el mejor ingenio de la nación se hace reconocer entre la corrupción.

Béranger es el genio benigno de la revolución de Julio, que a hurtadillas espía los movimientos de la política oficial. Su sonrisa de tácita aprobación podía indemnizar con largueza a los viejos diputados del clamor de sus jóvenes colegas.

La desventura de Francia reside en el antagonismo de los dos partidos que respectivamente representan los dos principios revolucionarios: la libertad y la igualdad, es decir el antagonismo entre el partido *liberal* y el *demócrata.*

Unidos en un principio, estos dos partidos son hoy hostiles el uno al otro como nunca. No nos estamos refiriendo aquí al contraste entre radicales y moderados. Por liberales entendemos todos aquellos que exigen reformas a favor de la libertad política, tanto en forma conservadora, pacífica, como en forma radicalmente revolucionaria. Por el contrario, denominamos demócratas a todos los que aspiran exclusiva o principalmente a la igualdad social y consideran la libertad del mismo modo que los liberales consideran la igualdad, es decir, en el mejor de los casos, con indiferencia, o quizá, en algunos casos, con aversión.

En la primera revolución francesa, los únicos opositores que había eran los progresistas, seguros de vencer al viejo y enroñecido régimen. Indudablemente, los radicales se diferenciaban de los moderados, pero no así los liberales de los demócratas en el sentido en que hoy tienen estas palabras.

Por lo menos, el contraste no estaba presente en la conciencia del pueblo. Con la conciencia de dicho contraste, desde luego el entusiasmo popular no hubiera aumentado; del mismo modo que el fuego popular se hubiese apagado inmediatamente si, después del estallido de la primera revolución francesa, dicho contraste hubiera penetrado en las conciencias.

La diferencia entre el elemento liberal y el demócrata, que estriba sólo en el contraste entre libertad e igualdad en la vida configurada asocialmente, se desarrolló sobre todo en el curso de la revolución. En la república, y precisamente hasta el directorio, el principio motor lo constituyó la libertad y la igualdad, todavía unidas.

La constitución de 1791, a decir verdad, establece ya para las primeras asambleas una diferencia entre ciudadanos activos e inactivos, es decir, entre Bourgeois y Peuple, entre

los que pagaban contribución y los verdaderos y auténticos proletarios cuya participación en las reuniones, así como el disfrute de los derechos políticos más elementales no les estaba permitido; más aún, aquella constitución, por cuanto se refiere a las elecciones de los representantes populares va más allá, al poner como condición necesaria para ser admitido en los comicios electorales patrimonios todavía más conspicuos. Sin embargo, sería totalmente erróneo pretender atribuir por todo esto a la Asamblea Nacional [81] una actitud hostil con respecto al principio de igualdad.

El mérito de estas gloriosas asambleas lo constituyó la abolición de todos los derechos feudales, y la constitución de 1793 completó la de 1791. La Declaración de los derechos del hombre [82] es una solemne protesta contra cualquier tipo de privilegios, una inequívoca proclamación de libertad e igualdad.

La misma Asamblea que declaró los derechos del hombre, sancionó, sin embargo, nuevamente algunos privilegios: ingenuo error que la constitución de 1793 pensó que podía atajar. Dicha constitución lo corrigió a su manera, aboliendo toda distinción económica incluso para los máximos derechos políticos, lo cual condujo necesariamente al terrorismo. El terrorismo es el despotismo de la igualdad a nivel del egoísmo social. En nuestras antisociales condiciones la igualdad sólo puede aparecer en forma de negación de toda libertad individual, de toda vida individual, en forma de dominio de una unidad abstracta y trascendente, de una autoridad externa y absolutista, en definitiva en forma de *despotismo*. Consecuencia de la constitución de 1793 fue la dictadura de Robespierre y la restauración del «Etre Suprême». Los demócratas contemporáneos son perfectamente conscientes de esas necesidades. Pero la Convención, en su ingenuidad consideró el terrorismo como una medida pasajera y provisional. Efectivamente, destruyó la libertad, pero no por principio como nuestros demócratas de hoy. Ledrú-Rollin,[83] en su respuesta a la *Reforme*,[84] a propósito de la

[81] Los Estados Generales, convocados en la primavera de 1789, se transformaron en Asamblea Nacional el 17 de junio de 1789.

[82] La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 3 de septiembre de 1791.

[83] Alexandre-Auguste Ledru-Rollin, demócrata-republicano, miembro del gobierno provisional del 48 en cargo de Ministro del Interior.

[84] La *Reforme*, órgano de los radicales pequeño-burgueses, dirigido por Ledru-Rollin a partir de 1843.

libertad de enseñanza demuestra eficazmente hasta qué punto es inadmisible el que los demócratas de hoy, que pretenden sacrificar la libertad en aras de la igualdad, se basen en las tesis de la Convención. La contradicción entre el principio de igualdad y el de libertad empezó a evidenciarse por primera vez en la Constitución de 1795.

En dicha Convención volvió a aparecer la distinción entre ciudadanos activos e inactivos, así como las diferentes formas de censo electoral, no ya en la medida imparcial de la Asamblea Nacional, sino como reacción al terrorismo. Como durante el Directorio el principio unilateral de la libertad había reaccionado frente al igualmente unilateral de la igualdad, así más tarde, en tiempo de Bonaparte y del Imperio, el principio terrorista igualitario, por primera vez, reaccionó en forma consciente frente al principio de la libertad.

El *être-suprême* de Robespierre vino al mundo sólo después de él: era Napoleón. Si Robespierre hubiera conocido su *être-suprême*, no lo hubiese hecho proclamar, sino guillotinar. Tras la caída de Napoleón, la nación francesa realizó varios intentos infructuosos para poner en práctica unitariamente los dos principios revolucionarios. Pero empeñarse por la libertad o la igualdad no era propio de la restauración. La Restauración realizó sólo aparentemente estos dos principios capitales y fue derrocada en cuanto se despojó de su máscara de hipocresía. La revolución de Julio, tendría que haber conciliado ambos principios; sin embargo, ha probado la imposibilidad de dicha realización sin una radical transformación de la vida social. Con el régimen de la revolución de Julio, el contraste entre los dos principios revolucionarios, penetró en la *conciencia del pueblo* y desde entonces podemos distinguir claramente entre las fisonomías del partido liberal y el demócrata.

París, 4 de enero

Los dos Partidos que representan respectivamente los dos principios revolucionarios, hasta ahora sólo han podido afirmar esporádicamente su hegemonía en relación con el otro. Apenas un principio tomaba la delantera, el otro adquiría la capacidad de reaccionar, puesto que bastaba que la parcialidad se hiciese evidente para alienarse toda la nación. Actualmente los dos principios están empeñados en una lu-

cha a ultranza. En la vieja concepción inorgánica en la que todos están comprometidos, los principios de libertad e igualdad, que en realidad no son más que expresión de un único principio vital, el de la espontaneidad, caen por su base. Efectivamente, en el ámbito de la vida inorgánica, la libertad no es sino la independencia de uno con respecto al otro, el *no estar* recíprocamente vinculados. Pero la sociedad es orgánica, es decir, humana, sólo si sus miembros actúan colectiva, recíproca y armónicamente, y la *libertad* de la sociedad inorgánica se contrapone directamente a la libertad, a la igualdad, a la compensación de toda exigencia vital del individuo. Por otra parte, la igualdad, considerada desde un punto de vista inorgánico, entra en conflicto con toda libertad. De hecho, la igualdad, en este caso, no es más que la anulación de todo individualismo, de toda independencia personal en particular. La igualdad nunca ha logrado afirmarse sin recurrir a una violencia despótica, violencia que ha ahogado todo tipo de libre evolución del individuo, todo tipo de libertad espiritual y material. Sin embargo, la libertad siempre ha tenido que servirse del interés privado, del egoísmo y de la corrupción. Por un lado, la Convención y el Imperio, por otro, la Monarquía Constitucional, demuestran de hecho tal necesidad. Y en vano nos esforzamos ahora en realizar teóricamente lo que es irrealizable en la práctica.

Sin embargo desde el momento en que el contraste entre *bourgeoisie* y *peuple* ha penetrado en la conciencia del pueblo de modo claro y evidente, desde el momento en que el régimen burgués ha dejado de ser un misterio con todas sus consecuencias, es decir desde el momento en que se ha hecho evidente el predominio unilateral del principio liberal, desde entonces la corriente demócrata conquista cada vez más a las masas. El odio por el régimen burgués ha empujado a la reacción contra el liberalismo a una situación tal de evidenciar, incluso al hombre más despreocupado, que el principio de la igualdad, si está en oposición al de la libertad, es insuficiente, del mismo modo que lo es el segundo cuando está en oposición al primero.

El partido demócrata, que alaba en todos los tonos la unidad, no es, a pesar de todo, un partido unitario. Se divide, en primer lugar, en demócratas puros, es decir, socialistas, que quieren la abolición de la propiedad privada, y en aquellos que quieren organizar el trabajo, como dicen ellos, conservando la propiedad privada.

Los primeros demócratas, o comunistas, se dividen nuevamente en religiosos y materialistas, en pacifistas y revolucionarios, prescindiendo de los diferentes sistemas cada uno de los cuales reúne a más o menos adeptos. Y los demócratas anticomunistas. ¡Qué cantidad de opiniones! Y sin embargo, los periódicos demócratas se difunden por todas partes, tanto en París como en provincias. Pero no es la corriente propiamente demócrata o comunista la que controla los periódicos. Carece, fundamentalmente, de los medios económicos y de las subvenciones necesarias para sostener un periódico, y en segundo lugar, está todavía excesivamente comprometida en la definición de su propia ideología, de su propia esencia. Finalmente, intenta difundir sus ideas no tanto a través del Parlamento, cuanto mediante la propaganda literaria y los clubs secretos, hecho este del que son responsables no las ideas mismas, sino las leyes de Septiembre. Entretanto, el comunismo inunda Francia de sistemas, libros, panfletos y periódicos. Junto al resto de los demócratas el comunismo mina así el ya vacilante orden, o, mejor desorden social, el derecho público y el privado. A pesar de esto, por muy intensamente que los demócratas puros intenten impugnar las objeciones que se les formulan con respecto a la libertad individual, no han conseguido en absoluto, por el momento, basar teóricamente la libertad en la igualdad y llegar a aquella orgánica concepción de la vida sin la que una sociedad organizada se hace imposible. Con respecto a ellos, los liberales se consideran autorizados a sostener unilateralmente su propio principio.

Los demócratas puros se dividen en dos o tres grupos principales: religiosos, materialistas e indiferentes. Los últimos utilizan la religión como un medio para atraerse la masa del pueblo hacia sus propias teorías, no disponiendo evidentemente, de ningún sistema mejor. Si se les incluye entre los demócratas religiosos, la gran mayoría de los comunistas se presenta entonces teñida de religión.

A pesar de ello, incluso aquellos que toman en serio la religión no profesan en absoluto ninguna religión positiva, quizás el catolicismo que, en general, a pesar de todos los esfuerzos del clero francés, no es en absoluto popular. Los demócratas creyentes, los más religiosos son esencialmente racionalistas, es decir, racionalistas del tipo clásico. Veneran el «ser supremo» del pío Maximilano Robespierre «en el espíritu y en la verdad», no juran sobre la Biblia, sino sobre

la religión de Kant «dentro de los límites de la razón pura».[85] Su dogmática no supera la «profesión de fe del *Vicaire Savoyard*».[86]

También pronuncian el nombre del Salvador con gran unción, sin embargo, Cristo es para ellos una autoridad entre las demás, un «hombre bueno como el pan». La obrilla recientemente publicada por el pío demócrata Pecqueur *De la République de Dieu, union religieuse*[87] está, entre otros, dedicada a: «*Ceux qui ont foi que le pratique générale de la morale de Jésus-Christ et de Confucius sauverait infailliblement l'humanité*». Los demócratas necesitan de un vínculo que abrace a la humanidad y la eleve por encima del egoísta interés privado.

Necesitan también una autoridad que establezca los límites del arbitrio individual. Ahora bien, el único y natural contrapeso al egoísmo es el amor, así como la razón lo es del arbitrio. Pero el amor y la razón de estos demócratas no están aún suficientemente vigorizados, están todavía demasiado comprometidos con sus opuestos como para fiarse de sí mismos. Por el contrario, esperan llegar, con la *ayuda de Dios* a superar el egoísmo y el arbitrio individual. No sólo los demócratas religiosos, sino también los materialistas necesitan una autoridad externa y sobrehumana contra el egoísmo y el arbitrio. Dado que su materialismo no es orgánico sino atomístico.

Para suplir la unidad de la vida humana, a falta de un principio que abrace *completamente* la vida del hombre y cuya realización tenga que subordinarse a la práctica, construyen sistemas dogmáticos que adolecen todos del defecto de presentar en forma de constante universalidad aquello que está determinado por condiciones particulares e individuales, nacionales, climáticas y locales. En resumen, aquello que deba subordinarse a la libertad.

Nos referimos a la especial realización del principio. Todos los demócratas se semejan por el hecho de que, en lugar de la real unidad de la vida orgánica humana, buscan una tras-

[85] Cfr. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Königsberg, 1793.

[86] J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard.*

[87] *Constantin Pecqueur* (1801-1887), Colectivista, primero sensimoniano y después fourierista, autor, entre otras cosas de, *Des améliorations matérielles dans leurs rapports avec la liberté*, París, 1840 y de *De la republique de Dieu*. París, 1843.

cendente que es tan contraria a la igualdad como nociva para la libertad.

Los franceses en el socialismo, como los alemanes en el idealismo, no han logrado su propia esencia positiva. La esencia del socialismo es la igualdad orgánica, *humana*, así como la esencia del idealismo es la libertad vital, *humana*. Pero, del mismo modo que anteriormente los filósofos alemanes, excepto el más reciente, Feuerbach, encontraron la verdad no en el hombre, sino en su ser trascendente, en el «Dios», en el «Espíritu Absoluto» o en una «Lógica» escindida y aislada de la vida, así los franceses encontraron su verdad, no en la sociedad, sino en su conciencia trascendente, en un sistema socialista cualquiera. Por mucho que los dos pueblos hayan desarrollado el tema mediante infinitas variaciones, la disonancia fundamental, la teológica ha permanecido. Para los demócratas materialistas, así como para los religiosos, la vida social sigue estando más allá: unos la colocan en Dios, otros en un individuo que ha encontrado la piedra filosofal, en un legislador comunista o en un dictador, es decir, nos encontramos siempre con un vínculo externo, una unidad trascendente, una autoridad: en definitiva, no se trata ni del hombre ni de la existencia humana.

París, 5 de enero

Todos los demócratas, por mucho que disientan sus opiniones, tienen en común el deseo ardiente de una autoridad concreta. Todos carecen de seguridad y viril confianza en sí mismos. Todos, todos sin excepción, se caracterizan por una gazmoña infantil, afeminada e indistinta búsqueda de una autoridad política y religiosa, el mismo Lamartine, cuando osó, con gran escándalo de los demócratas, recortar la libertad de enseñanza, apuntó simultáneamente a la teocracia (!) en cuanto ideal cuya realización resultaría auspiciable en un futuro más o menos próximo. Estando así las cosas ¿deberíamos asombrarnos de la puesta en guardia de los jesuitas? Se teme la «disolución de todo vínculo social» y en cuanto se atisba la libertad individual se habla de «anarquía». Dad a entender que exigís seriamente aquella libertad de enseñanza que el clero reclama hipócritamente, veréis a los periódicos demócratas declarar temblando: «La juventud tiene que ser abandonada a mil doctrinas diferentes», por lo

tanto, al escepticismo. Este «escepticismo» es la *bête noire* de la nueva generación francesa, la pesadilla a la que todos están sometidos. Dicho escepticismo conduce, a unos al seno de la religión tradicional y empuja a otros a proclamar una nueva. Es el origen de los jesuitas y del moderno Salvador; convierte a los republicanos en inválidos del gran emperador y a los demócratas en apóstoles de Jesucristo. A la miseria del pueblo se une ahora la humillación moral voluntaria y a aquellos que poseen riquezas y poderes les es lícito, frente a los demócratas, atrincherarse tras la enseñanza del pecado original. La fe de la autoridad conmovida sólo superficialmente por sus predecesores, hace valer nuevamente sus antiguos derechos antilibertarios sobre los franceses de hoy, mientras que los descendientes de Voltaire y Rousseau intentan colmar las lagunas del *Dictionnaire philosophique*[88] y del *Contrat Social*, sirviéndose de párrafos de la Biblia.

Hemos visto, incluso, hombres pertenecientes al partido demócrata echar en cara la «exagerada» y «anárquica» libertad de prensa que en 1789 se concedía a cualquiera. ¿Qué puede esperarse de una sabiduría de este tipo que, en tiempos en el gobierno y, por lo tanto poderosa, se encuentra ahora oprimida e impotente? Por lo demás, en cuanto falta de confianza en sí mismos todos son iguales: Cabet, el comunista, no puede tolerar ningún otro órgano comunista junto a su *Populaire*;[89] Louis Blanc[90] no esconde su hostilidad hacia la libertad de prensa. Los republicanos del *National*[91] y los socialistas de la *Reforme* se declaran contrarios a la libertad de enseñanza; los mejores temen una «anarquía» de opiniones, que imaginan poder dominar únicamente a través de una fe impuesta por la autoridad.

Y si los jesuitas sinceros no constituyesen un enigma resuelto hace ya tiempo, no se hubiera sabido *a priori* que enarbolan la bandera de la libertad de enseñanza sólo por hipocresía, y la cómica actitud hacia Lamartine y Ledru-Rol-

[88] Cfr. F. M. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif*, Genève 1764.

[89] El *Populaire*, órgano del comunismo «pacífico» inspirado en Cabet, fue publicado en París desde 1833 a 1835 y después desde 1841 a 1852.

[90] Louis Blanc (1811-1882), famoso radical-socialista, autor de la «organización del trabajo» y miembro del gobierno provisional del 48.

[91] *Le National*, publicado en París desde 1830 a 1852, órgano del partido republicano fundado por Louis Adolphe Thiers y dirigido durante muchos años por Armand Carrel (1800-1836), opositor a la monarquía de Julio.

lin, que se toman la libertad en serio, habría caracterizado suficientemente su «liberalismo». Estos paladines de una religión a la que debería pertenecer la «mayoría de los franceses», como dice la Carta,[92] y los *pères de famille*, alma y cuerpo, como ellos mismos afirman, temen la verdadera libertad de enseñanza más de cuanto pueda temerla el Gobierno. Mirad cómo ocultan apenas su embarazo frente a las propuestas de Lamartine y de Ledru-Rollin.

Y eso que, para ellos, todavía no ha llegado el momento de preocuparse; efectivamente, el peligro todavía no es muy grande: pueden dejar tranquilamente a la prensa democrática la lucha contra los diputados de la oposición y al *Globe*,[93] ministerial, el trabajo de defender sus privilegios. Pero ¿Qué dirían si el Estado retirase su magnífica mano de la Iglesia Católica y les abandonase a sí mismos?

Los inconvenientes que se han derivado de la libertad de tipo egoísta, inconvenientes determinados, en otras palabras, por el *arbitrio*, han vuelto desconfiados a los franceses con respecto a la *libertad*, y la misma reacción que en las relaciones sociales se levanta hoy contra la ficticia libertad de competencia y de trabajo, a favor de posiciones serviles y anacrónicas, se hace valer también contra una libertad individual de pensamiento, todavía sin impregnar de libertad humana real, a favor de una fe hoy anacrónica, amenazando con no tomar en cuenta los recientes progresos. Al no poder perseguir coherentemente la superación de la esclavitud, se nos arroja sobre las fortalezas ya conquistadas y se empiezan a reconstruir los castillos desmantelados de los tiranos.

En este punto es evidente que la mentalidad francesa logra completarse en la alemana, la cual, tras una lucha de trescientos años, ha eliminado para siempre todo el sistema de la fe, de la autoridad y de la fantasía religiosa.

París, 6 de enero

La influencia del socialismo y del comunismo sobre las publicaciones francesas resulta cada vez más determinante.

[92] Cfr. Carta del 4 de junio de 1814, art. 5: «Cada uno profesa su propia religión con libertad igual y obtiene para el propio culto la misma protección.» Art. 6: «Sin embargo, la religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado.»

[93] *Le Globe*, periódico liberal fundado por Pierre Lerroux en 1824.

Los viejos partidos tienen que adaptarse a seguir el paso del tiempo, si no quieren ser dejados atrás. Actualmente, la prensa puede dividirse en dos grupos principales, la vieja y la nueva, es decir, la prensa liberal y la demócrata.

¡Y hasta qué punto es respetada y vital esa prensa mitad política, mitad socialista, nacida de una forma tan poco brillante y, sin embargo, empeñada en defenderse de la difamación y la burla!

De los dos partidos principales, divergentes por lo que se refiere a la nueva dirección político social, uno, el *partido conservador* está representado por la *Presse*[94] y por la *Democratie pacifique*;[95] y el otro, el partido reformista o *radical* por el *Bien Publique*[96] y por la *Reforme*. La *Reforme* y la *Democratie pacifique* constituyen la *avanzada* de los demócratas radical reformistas, la primera y de los demócratas conservadores y pacifistas la segunda. En un intento de caracterizar, en general, su relación con *Le Bien Publique* y con la *Presse*, puede decirse que aquellos lo declaran abiertamente, mientras que los últimos murmuran diplomáticamente entre bastidores. El programa de los demócratas conservadores, así como el de los demócratas reformistas, coincide precisamente con los títulos de sus periódicos, *Reforme* y *Democratie Pacifique*: estos quieren la *paz*, aquéllos la *reforma*, a toda costa. Para los pacifistas cualquier régimen, cualquier dinastía, cualquier religión y cualquier política son equivalentes, dado que tienen una fe sin límites en su propia sabiduría, habilidad, inteligencia y astucia, mediante las cuales creen poder, finalmente, transformar todas las cosas. Coquetean con Luis Felipe y con los legitimistas, con Guizot y con Lamartine, con la religión y con la filosofía y se ríen disimuladamente dado que han encontrado, sin lugar a duda, la piedra filosofal. Pero su sabiduría se reduce al más mecánico, superficial y pedante esquematismo. Traducen todo en cifras y letras. El talento y el trabajo, la más orgánica, interior y libre actividad del hombre, así como el exterior, inerte, inorgánico capital, todo lo calculan en porcentajes y frac-

[94] *La Presse*, diario conservador fundado por Emil de Girardin (1806-1891), en 1836. En 1850 Marx lo definió como «el viejo portavoz literario de los reformistas burgueses».

[95] La *Démocratie pacifique*, órgano de los fourieristas, dirigido por Victor Considerant (1808-1893), apareció en París desde 1843 a 1851.

[96] *Le Bien Publique*, dirigido por Alphonse de Lamartine, se editó desde 1843 a 1848.

ciones: el capital tiene un tanto, el trabajo tiene un tanto, y el talento un tanto por ciento en su especial aritmética.

Para los reformistas, por el contrario, todo está lleno de vida: fermenta y bulle un volcán que todo lo aniquila y regenera, el fuego eterno de la *natura naturans.* Si allí todo era agua, aquí todo es sangre; si allí todo era inorgánico, aquí todo es orgánico. Es cierto que su ardor, hasta ahora, les ha calentado más que iluminado; pero en sus venas late la vida y en sus ojos brilla la luz que en su día iluminará el mundo entero. Es cierto que en lugar de juzgar según su propia naturaleza creen, más bien, en un obscuro impulso suyo. Sin embargo, el genio de las naciones vive en ellos, aunque todavía latente. Consideran todo, tanto lo que aman como lo que odian, lo que aprueban, y lo que rechazan. No nos encontramos frente a *cifras,* sino frente a hombres que llevan consigo el germen de todo conocimiento y yo prefiero errar con estos antes que contabilizar escrupulosamente con los otros. Los reformistas se oyen definir a menudo por los conservadores y pacifistas como «poco prácticos». Nosotros creemos que aquellos que se abandonan al ágil y vital fluir de la historia se mueven entre elementos mucho más prácticos que los que permanecen aislados del pueblo y sin embargo pretenden regir su destino y mejorar su suerte.

Al mismo tiempo no podemos dejar de atribuir a los demócratas «pacifistas» el mérito de haber introducido el elemento socialista en la vida, en la prensa, en la opinión pública. Su eterno predicar la paz, y sus discursos sobre la paz eterna, sugeridos tanto por la astucia como por su posición ideológica, narcotizaron a los tutores de las leyes de Septiembre, y pudieron decir cosas que de otra forma hubieran sido consideradas como alta traición y los hubiera implicado en procesos sin fin. De esta forma acostumbraron al mundo del comercio y a sus representantes a seguir la serena discusión de los problemas sociales. Adularon hasta tal punto al Gobierno que, al final, el Gobierno les acabó sonriendo graciosamente. Entonces se hicieron cada vez más osados y se atrevieron finalmente a despojarse del guante de terciopelo y estrellarlo en la cara del *Globe,* que se escandalizaba por la traición.

Verdaderamente, nos fiamos tan poco de la postura batalladora que la democracia pacifista ha asumido hace poco, como de la suavidad falanstérica de antes; en cualquier caso, es indiscutible que dicha postura ha proporcionado nueva-

mente a la democracia la posibilidad de servirse de la prensa de la que había sido excluida desde el tiempo de la condena de Dupoty.[77] Otros demócratas, distintos de los de la *Pacifique*, verdaderos hombres del pueblo, para los que no se trata de dogmas o de su propia sabiduría, partidarios fieles de la revolución francesa en lugar de ser petulantes difamadores suyos, sabrán disfrutar de las favorables circunstancias que hoy se presentan a los demócratas y a las que se ha llegado gracias a los «pacifistas».

[77] Auguste Dupoty (1797-1864), escritor y periodista radical socialista, opuesto a la monarquía orleanista.

Protocolo final de la conferencia ministerial de Viena del 12 de junio de 1834 con el discurso introductivo y recapitulador del Príncipe de Metternich, junto con un epílogo de Ferdinand Coelestin Bernays

Del caos de nuestro tiempo ha surgido un partido cuya audacia ha ido incrementándose, no tanto por el arraigo entre la gente como por su sinuosidad, hasta convertirse en arrogancia. Hostil a cualquier tipo de autoridad porque se cree llamado al poder, mantiene, en la paz política general, una guerra interna, envenena el ánimo del pueblo, corrompe la juventud, seduce, incluso a las generaciones más maduras, turba y sacude todas las relaciones públicas y privadas, instiga deliberadamente a los pueblos a la desconfianza sistemática para con sus legítimos soberanos y predica la destrucción y la aniquilación de todo lo que existe. Este partido ha sabido hacerse con las formas constitucionales introducidas en Alemania. Tanto si se decide por ese camino aparentemente legal, largo y seguro, como por el de la insurrección abierta, su objetivo siempre es el mismo. Procediendo sistemáticamente, en un principio se contentó adoptando una postura contra los gobiernos en las Cámaras de las Dietas. Gradualmente, sus aspiraciones han ido creciendo. La postura adoptada, allí donde fuera posible, tenía que reforzarse. Consecuentemente, se trató de poner las máximas limitaciones al poder del gobierno; finalmente la auténtica soberanía no tenía por qué seguir concentrada en la figura del jefe del Estado, sino que, por el contrario, el poder del Estado tendría que trasplantarse a la omnipotencia de las Cámaras de las Dietas. No debemos ocultarnos que, desgracia-

damente, el partido ha sabido lograr en unos y otros sitios, con mayor o menor éxito, el objetivo que se propuso, y que, además, si no encauzamos inmediatamente la corriente impetuosa de ese espíritu, deteniéndola y salvándonos, si no cortamos el pujante desarrollo de esos progresos de la facción, dentro de muy poco tiempo, en las manos de más de un reinante no quedará ni sombra del mínimo poder monárquico. Preocupados por el mantenimiento de la Constitución de la Confederación Alemana, determinada por la actas confederales y desarrollada en las conclusivas, preocupados también por la seguridad garantizada por esas leyes básicas de autoridad de los soberanos, así como por el orden y tranquilidad en cada uno de los Estados confederados y, finalmente, en la serena decisión de preservar escrupulosamente el estado de legalidad existente en Alemania de todo intento de violación, con todos los medios utilizables por el derecho y respetuosos con sus obligaciones, en orden a dirigir la discusión de los principios a los que deben atenerse uniformemente todos los gobiernos para la consecución de ese objetivo común, así como las medidas a adoptar, los príncipes soberanos y las ciudades libres de Alemania han nombrado los siguientes plenipotenciarios, etc. (*véase más abajo*), los cuales en Viena se han reunido en Conferencia de Gabinete, y han llegado al unánime acuerdo de dictar las disposiciones siguientes:

Art. 1. El principio básico de la Confederación alemana, reconocido por el art. 57 de las actas recapituladoras de Viena,[93] de acuerdo con las cuales, el poder estatal absoluto debe residir en el jefe del Estado, quedando el soberano eventualmente obligado por una Constitución dietal a la colaboración con los representantes sólo en el ejercicio de determinados derechos, tiene que permanecer inviolado en toda su extensión. Cualquier manifestación en contrario, tendente a una repartición del poder estatal, es incompatible con el derecho público de los Estados reunidos en la Confederación alemana, y no podrá entrar en vigor en ninguna constitución local. Los gobiernos, por lo tanto, no admitirán bajo ningún concepto y en ningún caso, una extensión de las atribuciones que sea incompatible con los derechos de la soberanía.

Art. 2. Si los representantes, en su intento de extender

[93] *Acta final* del Congreso de Viena, 1815.

sus propias atribuciones formulasen alguna duda con respecto al sentido de cualquiera de los párrafos del documento constitucional, los gobiernos sostendrán la interpretación correspondiente a los principios restantes. Si los representantes no se contentaran con esa interpretación, el gobierno en cuestión evacuará la reclamación formulada a través de las vías establecidas en el párrafo siguiente para resolución de esos desacuerdos.

Art. 3. En caso de que en alguno de los Estados confederados surjan controversias entre el gobierno y los representantes con respecto a la interpretación de la Constitución, o cerca de los límites de la colaboración reservada a los representantes en la explicación de determinados derechos del reinante, sobre todo por el rechazo de los medios necesarios para la guía de un gobierno cumplidor de sus deberes federales y correspondiente para con la Constitución del Estado, y una vez que todos los caminos acordes con la constitución y conciliables con las leyes para su eliminación hayan sido probados sin éxito, los miembros confederados, en cuanto tales, se comprometen recíprocamente, antes de exigir la intervención de la Confederación, a promover la resolución de dichas controversias con la mediación de un juez arbitral en la forma que se especifica en el artículo siguiente.

Art. 4. Para formar el tribunal arbitral, cada uno de los 17 votos del Consejo restringido de la Asamblea federal,[99] nombrará de tres en tres años, dos individuos de los Estados representados, eminentes por su carácter y principios, que a través de años de servicio hayan dado suficientes pruebas de conocimientos y formación profesional, uno de ellos en la rama jurídica, el otro en la rama administrativa. Los nombres elegidos serán comunicados por cada uno de los gobiernos a la Asamblea Federal, etc., etc. (*Hasta el art. 14 siguen las conocidas disposiciones relativas al Tribunal Federal*).

Art. 15. Si las Asambleas de las Dietas tienen lugar en forma constitucional y están autorizadas por el gobierno, no pueden, sin su aprobación, derogar la eficacia legal a partir

[99] De acuerdo con el Acta final del congreso de Viena, los negocios de la Confederación tenían que discutirse y ser dirigidos por una Dieta de 17 miembros, con sede en Frankfurt y presidida por Austria. Todos los delegados, que a veces representaba a más de un Estado, podía proponer leyes y reglamentos; pero allí donde estuvieran implicadas leyes fundamentales era preciso que se convocara la Dieta en *Asamblea Plenaria,* con un total de 69 representantes.

de sus propias deliberaciones, o por las de una asamblea anterior. Lo dicho vale también para las discusiones mantenidas en un período expresamente determinado, para la duración del mismo.

Allí donde las discusiones de la Dieta sean frecuentes, los gobiernos cuidarán de que no se introduzca ninguna modificación que pueda resolverse con merma de los derechos soberanos en la forma y en el modo de compilación que hasta ahora son válidos.

Art. 16. Las disposiciones que puedan emanar del gobierno en virtud del poder gobernativo en forma constitucional son obligatorias para los súbditos y desde el principio, serán administradas con energía.

Los gobiernos implicados afrontarán resueltamente, en cualquier modo compatible con las leyes, las violaciones de competencia de los tribunales dirigidas contra tales disposiciones. La falta de reconocimiento de tales disposiciones por parte de los representantes no puede obstaculizar al gobierno en la administración de las mismas, hasta que la reclamación de la Dieta no se reconozca justificada y apoyada en la vía constitucional. La actividad de los gobiernos no puede ser molestada por las exigencias de la Dieta, cualquiera que sea la forma en que dichas exigencias se formulen, sino que éstas deben esperar su resolución siempre por la vía legal. En los proyectos de ley que se presenten por parte de las Dietas, los gobiernos separarán cuidadosamente las disposiciones propiamente legislativas de las auténticas y reales disposiciones ejecutivas.

Art. 17. Los gobiernos no permitirán que las Dietas discutan o decidan acerca de la validez de las deliberaciones confederales.

Art. 18. Los gobiernos disolverán las Asambleas de las Dietas que se nieguen a las prestaciones necesarias a la administración de las deliberaciones confederales del 28 de junio de 1832,[100] tras el infructuoso empleo de todos los medios legales y constituciones (y, eventualmente, señalando las razones); en un caso así, se les tiene que asegurar el apoyo

[100] Las *Deliberaciones del 28 de junio de 1832* eran, lógicamente, anteriores a la disposición aquí publicada por Bernays. Los Gobiernos de Prusia y Austria, valiéndose del predominio que ejercían sobre la dieta confederal de Frankfurt, en las sesiones del 5 y 28 de junio de 1832 hicieron aprobar esas Deliberaciones, cuyo objetivo era la represión de los desórdenes e intrigas revolucionarias mediante severas restricciones en la prensa, y en la libertad de asociación.

de la Confederación, de acuerdo con las disposiciones de los artículos 25-27 del Acta final. Estas prescripciones son válidas también para el caso de una impugnación total de las contribuciones.

Art. 19. Las condiciones consideradas inadmisibles en la aprobación de los impuestos necesarios para la dirección del gobierno, de acuerdo con el art. 2 de la deliberación federal del 28 de junio de 1832, no pueden hacerse valer ni siquiera con especificaciones preliminares o en cualquier otra forma diferente.

Art. 20. El derecho de aprobación de los impuestos no tiene el mismo significado que el derecho de regulación del presupuesto de gastos del Estado. Los gobiernos conservarán bien nítida esa diferencia en el momento de discutir acerca del presupuesto y harán observar severamente y con las precauciones pertinentes para los fondos necesarios de disponibilidad y de reserva, las limitaciones puestas por cada una de las constituciones confederales. De dicha diferencia resulta que las Dietas tampoco tienen derecho a establecer o anular ninguno de los gastos que componen el importe de la suma determinada en general por el Estado, aunque su aprobación en este sentido no está expresamente reservada por las Constituciones y las leyes. Si los gastos efectuados no se reconocen o son anulados por las Dietas (aun en aquellos Estados cuyas Dietas están divididas en dos Cámaras, ambas Cámaras tendrán que ponerse de acuerdo), las Dietas pueden mantenerlos para los casos futuros o, eventualmente encauzarse por otro camino permitido en base a la constitución de cada Estado; las Dietas, sin embargo, no pueden calcular dichas sumas, reconocidas en cuanto realmente gastadas, en cuanto reservas efectivas de caja. La cuestión de la legalidad de un gasto comprobablemente efectuado se decidirá por vía constitucional, y si el resultado es negativo, sólo a las autoridades compete, y no a las Dietas, la sentencia con respecto a la obligatoriedad del reconocimiento.

Art. 21. A fin de que las deliberaciones sobre el presupuesto puedan estar terminadas con certeza en el plazo necesario, los gobiernos convocarán con el debido tiempo las Dietas, y en principio les presentarán el presupuesto al principio de las sesiones.

Si la cuestión del presupuesto no pudiese resolverse por cualquiera de las vías legales o por una vía determinada de libre acuerdo antes de que caduque el período de aprobación

de los impuestos, los gobiernos interesados, procederán, tempestivamente a decidir sobre los puntos en litigio, de acuerdo con lo que se estableció en el art. 3 acerca de la formación de un tribunal arbitral, de modo que la deliberación pueda continuarse inexcusablemente dentro de los seis meses a partir de la caducidad del último período de aprobación de los impuestos.

Si las Dietas no estuviesen de acuerdo ni siquiera acerca de una aprobación provisional de los impuestos hasta la decisión y si no quisiesen someterse a un arbitraje mientras que el gobierno se hubiere conformado a las susodichas disposiciones, este último tiene derecho a continuar y proceder a las exanciones de los impuestos necesarias al cumplimiento del deber federal y a la no interrupción de una administración ordenada, tal como corresponde a la Constitución federal, sin que exceda, sin embargo, el importe de la última aprobación de impuestos, excluido el caso de prestaciones confederales extraordinarias u otros acontecimientos de carácter extraordinario y urgente. Además, la Confederación, en caso de necesidad hará entrar en vigor el subsidio confederal de acuerdo con el art. 25 y 26 del Acta final y el art. 2 de la Deliberación confederal del 28 de junio de 1832.

Art. 22. Los soberanos confederados se esforzarán por hacer de modo que, allí donde la introducción del gobernante no esté constitucionalmente asegurada, las listas civiles se basen en los impuestos fiscales y, en cualquier caso, estarán fijadas por las Dietas de manera que, tanto en vida de cualquier gobernante como en la formación de un nuevo gobierno, esos impuestos no puedan reducirse sin consentimiento del soberano ni aumentarse sin la aprobación de las Dietas.

Art. 23. Deberá ser escrupulosamente respetado el principio por el que los funcionarios estatales deben ser autorizados por el soberano para poder entrar en las Cámaras de las Dietas.

Art. 24. Los gobiernos no permitirán, en ningún tiempo ni lugar, juramento alguno de los militares sobre la Constitución.

Art. 25. Allí donde no se haya dedicado suficiente atención a las ordenanzas administrativas existentes, los gobiernos tendrán que tomar las medidas necesarias para posibilitar una ejecución uniforme y eficaz del art. 5 de la deliberación confederal del 28 de junio de 1832 y de las pres-

cripciones anteriores a ella, en relación con la publicidad de las negociaciones de las Dietas estatales, y a este fin tendrán que proporcionar instrucciones apropiadas a los comisarios que asistan a las sesiones de la Dieta.

Art. 26. Se vigilará muy especialmente para que los presidentes de las Cámaras de las Dietas no olviden llamar al orden a los oradores por abuso de palabra (tanto por ataques contra la Confederación en general y a los Gobiernos Confederados en particular, como por la difusión de principios o doctrinas que minen o perturben el orden legal del Estado), y en caso de necesidad procedan a ulteriores intervenciones constitucionales. Si una asamblea tuviese que aprobar por mayoría, tales invectivas de miembros merecedores de castigo, o si no tuviese que oponerse a los mismos, los gobiernos, después de haber utilizado sin éxito los medios a su disposición, pueden, previa expresa exposición de los motivos, llegar hasta la disolución de la Cámara.

Art. 27 Siempre que, en sesión pública, la discusión relativa a los medios y a la ejecución de deliberaciones confederales, y mientras la colaboración de la Dieta sea constitucionalmente necesaria, pudiese tener una negativa influencia sobre las condiciones de la Confederación o sobre la práctica exterior de la Confederación alemana, los gobiernos actuarán adecuadamente a fin de que las sesiones pasen a ser secretas (En el proyecto se dice, después del art. 27: «Puesto que los motivos que obligaron a la publicación de la ley provisional de prensa del 20 de septiembre de 1819, posteriormente ampliada, subsisten todavía con toda evidencia, conservando la misma importancia, las normas legislativas tienen que seguir vigentes en toda su extensión, y en todos los Estados Confederados alemanes debe asegurarse su ejecución uniforme». Baviera propuso insertar después de «normas legislativas», «durante seis años». El resto de los miembros respondieron que «con todos esos añadidos se diluiría el objetivo del artículo, es decir, el de confirmar y reforzar en toda su eficacia la ley de 1819, ahora de indeterminada vigencia». Pero puesto que Baviera se negó decididamente a firmar al artículo sin ese añadido, se acordó que era preferible dejar todo el párrafo de lado.

Art. 28 Para cumplir integramente con los compromisos contraídos acerca del mantenimiento del orden en Alemania, es decir con los compromisos de un vigilante y severo control sobre los periódicos, revistas, opúsculos publica-

dos en los Estados Confederados, y para aplicar oportunamente de manera más útil la censura existente, conforme a la ley provisional de prensa, los gobiernos: 1) confiarán el cargo de censor sólo a hombres de principios y capacidad probados, asegurándoles una posición correspondiente a la honorable confianza que dicha posición presupone, tanto en calidad de ejercicio separado como unido a otros cargos notables; 2) impartirán a los censores instrucciones perfectamente bien definidas; 3) no tolerarán, en ningún caso, lagunas de censura; 4) en aquellos Estados Confederados en que no se observen disposiciones en contrario en la constitución y en las leyes locales, encargarán a una autoridad superior de la función de colegio superior de censura, sin perjuicio de lo dispuesto en el art. 6 de la ley provisional de prensa de 1819, por un lado, de vigilar el debido cumplimiento de las obligaciones de censura y, por otro, también de resolver las reclamaciones de los escritores sobre los procedimientos y las pretensiones de los censores.

Art. 29 Convencidos de las desventajas de un número excesivo de diarios políticos, los gobiernos tomarán en consideración la gradual reducción a efectuar de dichos periódicos, en la medida en que resulte factible, sin menoscabo de los derechos adquiridos.

Art. 30 En virtud de la vigilancia policíaca de su competencia, los gobiernos no consentirán la publicación de nuevos periódicos políticos, sin un permiso previo. Dicho permiso se concederá con base en el anterior art. 29, sólo en caso de absoluta convicción de la competencia del redactor jefe y con la cláusula de revocabilidad ilimitada.

Art. 31 El *imprimatur* concedido por un censor en un Estado Confederal a un impreso no exime al escrito de las medidas de vigilancia existentes en el resto de los Estados de la Confederación.

Art. 32 Las decisiones tomadas tras las discusiones de la Confederación del 5 de julio de 1832, relativas a la autorización de las revistas y libelos de contenido político, que superen los 20 pliegos en dieciseisavo publicados en lengua alemana fuera del territorio federal,[101] deben seguir siendo llevadas a la práctica con toda severidad. Con respecto a los periódicos editados en lengua extranjera, los gobiernos acuer-

[101] La cláusula que permitía la publicación de volúmenes inferiores a los «veinte dieciseisavos» sin el examen previo de la censura.

dan que las suscripciones a los mismos pueden ser aceptadas por las oficinas de correos sólo en base a una lista autorizada por el gobierno. Los periódicos no autorizados de esta manera pueden, ciertamente, ser pedidos por los particulares, pero no pueden ser públicamente expuestos para su venta posterior.

Art. 33 Con medios apropiados se cuidará de que en la publicación de las actas de la Dieta, en los casos en que dicha publicación se lleve a cabo, se supriman todas aquellas expresiones que, de acuerdo con la prescripción del art. 26, hayan sido objeto de alguna amonestación o llamada al orden. Cuando las actas se publiquen en periódicos u otras publicaciones periódicas, dicha impresión estará sujeta a todas las últimas prescripciones para su redacción, censura y vigilancia. Lo mismo vale para la comunicación en forma de extractos, de las discusiones de la Dieta en los periódicos.

Art. 34 Los funcionarios encargados de la vigilancia y los censores de periódicos serán invitados a proceder con gran circunspección y de acuerdo con las mismas reglas válidas para las publicaciones relativas a su Estado, también en lo que se refiere a la publicación de hechos relativos a otras discusiones de la Dieta Alemana.

Art. 35 Allí donde se den a publicidad los debates de los juicios relativos a cuestiones de Estado, los gobiernos procederán a su publicación en la prensa sólo con observancia de las medidas de precaución compatibles con las leyes, en modo de salvaguardar la calma y el orden público de efectos negativos. (El proyecto contenía un art. 59: «En los pueblos donde subsiste la institución de los tribunales jurados, cuya acción se extiende a las condiciones políticas, los gobiernos se comprometerán a hacer de modo que dicha institución quede reducida a los límites de lo inocuo o, eventualmente, sea eliminada.» Baviera se negó a aprobar ese artículo y, por lo tanto, se decidió su supresión).

Art. 36 Los gobiernos acuerdan prohibir la reimpresión en todo el territorio de la Confederación, así como la verificación y protección, según principios uniformes, de la propiedad literaria.

Art. 37 En la Dieta de la Confederación deberá nombrarse una comisión que examine en qué medida deberá estipularse una convención por parte de todos los miembros de la Confederación, relativa a la organización del mercado

del libro alemán. A este fin, los gobiernos interrogarán a los libreros más conocidos del país sobre el tema y harán llegar los resultados del sondeo a los Comisarios de la Confederación.

Art. 38 A fin de que los delegados del soberano, nombrados para la Universidad en base a la Deliberación confederal del 20 de septiembre de 1819, puedan ejercer sus obligaciones con éxito seguro, los gobiernos, previa revisión, se comunicarán recíprocamente, a través de la Asamblea, las instrucciones que se les imparta, y las adoptarán para lograr la máxima uniformidad en las disposiciones para las diferentes universidades.

Art. 39 Los docentes privados serán admitidos en la Universidad sólo cuando hayan superado, con sobresaliente, el examen prescrito para los candidatos al servicio público de la facultad de que se trate. Además, los gobiernos, tomarán en consideración, en la medida en que las instituciones existentes lo permitan, el hecho de que aquellos que quieren dedicarse a la enseñanza de disciplinas cuyo estudio forma parte de la preparación al servicio del Estado, adquieran previamente la práctica a través de los caminos preparatorios prescritos para el servicio efectivo. La *venia legendi* se concederá sólo con aprobación de la autoridad que presida la Universidad y será siempre revocable. Ningún estudiante será admitido, como docente privado, en la Universidad que frecuentó antes de que hayan transcurrido dos años desde el día en que la dejara.

Art. 40 Sin previa autorización de la autoridad arriba mencionada, ningún enseñante universitario podrá dar lecciones de disciplinas pertenecientes a una facultad que no sea la suya. Allí donde no se haya hecho ya, se dictarán disposiciones para que los honorarios por las lecciones dadas no sean directamente pagadas a los profesores por los estudiantes, sino que esos honorarios sean depositados en manos de un recaudador nombrado por las autoridades universitarias y por ellos entregado a los enseñantes. (A continuación vienen una cantidad respetable de párrafos minuciosamente redactados sobre la policía y sobre la persecución de los estudiantes que desde entonces a acá han perdido toda su importancia. Metternich y toda la confederación alemana temían tanto a los jóvenes imberbes y sus bromas como a los discursos de los líderes constitucionales de la Cámara. Las asociaciones estudiantiles fueron suprimidas, la enseña negro-

rojo-oro[102] fue abolida, o «legitimada», pero un nuevo espíritu empieza a despertarse en el mundo y, por lo tanto, también entre los estudiantes; esto no fue previsto en ninguno de los párrafos y nadie lo tocará).

Art. 54 Los Colegios Académicos, en cuanto tales serán sustituidos en todas partes por la jurisdicción penal hasta ahora aplicada a los estudiantes en las cuestiones penales y en todas las cuestiones generales de policía. La designación de la composición de la autoridad a la que transmitir aquella jurisdicción se deja a la discreción de los gobiernos de los Estados.

La presente prescripción se refiere, no tanto a los meros argumentos disciplinarios, especialmente a los relativos a la vigilancia de los estudios, costumbres y observancia de los estatutos académicos, como al reconocimiento de castigos realmente académicos.

Art. 55 Las disposiciones de los arts. 28-34 y 39-53 seguirán vigentes seis años en calidad de acuerdo comprometedor, con reserva de otro ulterior que, entretanto, con base en las experiencias acumuladas, llegue a considerarse conveniente. (Baviera propuso este término de seis años, sin cuya especificación negaba su adhesión al art. 55. Por otra parte, al término de ese plazo, el vigor coercitivo de los arts. 28-34 y 39-53, fue posteriormente ampliado).

Art. 56 Los arts. 39-53 deberán ser aplicados también a otras instituciones, tanto públicas como privadas, de enseñanza e instrucción, en la medida en que esa aplicación pueda ser útil de acuerdo con su naturaleza. Los gobiernos harán valer aquí la asistencia más oportuna, a fin de impedir las asociaciones, especialmente cuando tengan alguna tendencia política y, por lo tanto, las disposiciones del art. 2 de la deliberación confederal del 20 de septiembre de 1819, deberán ser extendidas especialmente a los institutos privados.

Art. 57 Dado que las prescripciones contenidas en los artículos anteriores, especialmente las que se refieren a las relaciones dietales y a un ulterior desarrollo de los principios establecidos en los arts. 54-61 del Acta Final de Viena, tienden a buscar aplicación a la norma del art. 62 de la misma, incluso en las ciudades libres (en la ciudad libre de Frankfurt, con particular referencia a las actas del Congre-

[102] La bandera «negro-rojo-oro» había sido izada por vez primera por las *Burschenschaften,* en la fiesta pangermana de la Wartburg, el 18 de octubre de 1817.

so de Viena de 1815) y puesto que sus autoridades constitucionales tienen, en consecuencia, que disponer siempre de medios para mantener el estado legal existente, la tranquilidad pública y el orden legal, así como procurar respeto y ejecución de todos los compromisos derivados de las relaciones confederales, los Senados de las ciudades libres harán también valer todos los medios a su disposición por las diferentes constituciones para una consecuente observancia de toda análoga aplicación.

Art. 59 El compromiso contractual para cumplir las obligaciones asumidas en el artículo anterior no puede ser prejuzgado por obstáculos que estorben la inmediata ejecución del acuerdo común en casos particulares con constituciones existentes o prescripciones legislativas ya válidas; los gobiernos en cuestión actuarán de modo que sean eliminados esos obstáculos.

Art. 60 Los gobiernos se consideran obligados por el artículo anterior, resultado de un acuerdo entre los miembros confederados, como si se tratase de un acuerdo elevado a discusión confederal normal. Los arts. 3-14 serán inmediatamente llevados a la Dieta de la Confederación con relación presidencial y allí elevados a la deliberación de la Confederación después de análogas declaraciones de los gobiernos de la Confederación. Con respecto a los artículos restantes contenidos en este acta final, a depositar en el Archivo presidencial secreto de la Confederación, actualmente no destinados a la publicación, los gobiernos comunicarán a sus legaciones en la Dieta, con imposición de secreto absoluto, las oportunas instrucciones compatibles con los compromisos asumidos por la presente disposición, tanto con respecto a la designación de la orientación general, como para la aplicación de los casos especiales que puedan presentarse. Para documentación de todo esto, todos los delegados, reunidos, en el día de la fecha, firman y sellan con sus escudos, la presente acta.

Viena 12 de junio de 1834.

Firmado:

F. METTERNICH, MUNCH-BELLINGHAUSEN, ALVENSLEBEN, MIEG, MINKWITZ, OMPTEDA, G, v. BEROLDINGEN, FRH. v. REITZENSTEIN,

TETTENBORN, FRH. v. TROLT ZU SOLZ, FRH. v. GRUBEN, REVENTLOW-CRIMINILL, VERSTOLK VAN SOELEN, FRITSCH, FRH. v. PLESSEN, v. BERG, V. STRAUCH, SMIDT.[103]

(El ministro prusiano von Ancillon [104] tuvo que dejar Viena antes del final de la sesión, pero pidió como favor especial que se le pudiese enviar el acta final a Berlín para que la firmase allí).

En la clausura de las sesiones el príncipe de Metternich, pronunció un discurso que transcribimos a continuación:

«Todos nosotros condividimos, ciertamente, la opinión de que los peligros por los que está amenazada nuestra patria común son un triste resultado que tiene sus raíces en acontecimientos pasados que nadie puede borrar, un producto de deplorables errores imputables a generaciones enteras, sobre todo y en máxima parte una consecuencia de causas, cuya culpa recae sobre un tiempo que no es el nuestro ¿Quién va a ser ahora tan presuntuoso como para creer que las discusiones de los hombres pueden extirpar de raíz y borrar las huellas de un mal que, desgraciadamente, tiene una historia tan vasta y multiforme, en el espacio de pocos meses? Sin embargo puede consolarnos el hecho de que haya sucedido lo que las fuerzas humanas en estas circunstancias podían hacer y que, además se haya encontrado y abierto un camino que, si seguimos con nueva y constante perseverancia hacia cuanto ya reconocimos como justo, sin provocar violentas sacudidas y reacciones hostiles, es el adecuado, no sólo para salir del laberinto de peligros y de la penosa situación en que actualmente nos encontramos, sino también, el que, en un futuro nos conducirá a un orden mejor, a la auténtica libertad y a la justicia. Esta esperanza se basa en dos insti-

[103] Los más conocidos de entre los ministros plenipotenciarios presentes eran, además de Metternich (1773-1859), Joachin von Munch-Bellinghausen, (1786-1866), ministro de Estado y enviado austríaco en Frankfurt; Albrecht von Alvensleben (1794-1858), ministro del Estado Prusiano; Ludwig Karl von Ompteda (1767-1854), ministro de Hannover; Joseph Ignaz von Beroldingen (1780-1868), ministro de asuntos exteriores de Wurttemberg; Sigismund von Reitzenstein (1766-1847), ministro de Baden; Friedrich Karl von Tettenborn (1778-1845), general de Baden; Heinrich von Reventlow-Criminill (1798-1869), ministro de Dinamarca; Carl Wilhelm von Fritsch (1769-1850), ministro sajón (Weimar); Leopold von Plessen (1769-1837), ministro de Meclemburg; Gunther Heinrich von Berg (1765-1863), ministro de Hannover; Johann Smidt (1773-1857) hombre político de la ciudad libre de Bremen.

[104] Johann Peter Friedrich Ancillon (1767-1837), ministro prusiano.

tuciones, que quisiera definir como el auténtico y verdadero punto crucial de las deliberaciones de esta conferencia. La primera de ellas es la institución del Tribunal arbitral. Mientras el sistema representativo apunta en su desarrollo natural a un poder soberano de las asambleas de los representantes populares democráticos, tendiendo a arrancar a través de la responsabilidad ilimitada de los ministros el poder propiamente decisorio del Estado de las manos del gobierno, sometiendo a este último, en la persona de sus órganos más necesarios, precisamente en las cuestiones más importantes, al poder judicial de aquellas cámaras republicanas, invirtiendo consecuentemente la naturaleza de las cosas, nuestro Tribunal arbitral nos vuelve al recto camino de las condiciones naturales etc... La segunda de las susodichas instituciones surgida de nuestras deliberaciones, se liga a la primera y concierne a la seguridad del presupuesto estatal en los Estados confederados alemanes contra los posibles atentados de la facción anarquista. La teoría del sistema representativo deposita en las manos de los diputados populares el poder de paralizar, por medio de una votación la vida de la administración pública; también en las cámaras alemanas la malignidad y la locura de una oposición sistemática amenazaron a los gobiernos confederados con esa auto-iniciativa de los Estados, mientras no fuera satisfecha la voluntad del partido antimonárquico en aquello que consideró oportuno exigir.

Excesos de este tipo serán evitados en el futuro. (Sigue una explicación del artículo 21). Resulta así evidente, y no hacen falta más argumentaciones, lo favorable de la nueva situación en que ahora, gracias a estas deliberaciones, se encuentran los gobiernos que, antes, con aquella inoportuna amenaza hubiera llegado a ser dependientes de los representantes. Asimismo resulta evidente cómo ahora les es posible una intervención eficaz y decidida a favor de la justicia y del orden, así como el progreso ininterrumpido por este camino, sin tener que temer impedimentos por parte de los representantes en dicho progreso marginados.

Epílogo glorioso

En todos los Estados de Alemania no hay más que una forma de gobierno vigente: el absolutismo; la máscara bajo la

que se oculta lo único que hace es presentarle con diversos rostros en cada uno de los Estados; cuando esa máscara cae, es el mismo en todas partes. Su misterioso nombre es «la confederación alemana», su nombre científico «el principio monárquico», su origen está en Dios, es decir, en ese *babau* que permanece escondido detrás de todas las cosas y sobre quien recaen las culpas de todo lo que es demasiado malo para ser invención humana; su objetivo es la explotación ininterrumpida, al máximo posible, de los llamados súbditos, y su medio, el completo aislamiento entre ellos.

Las consecuencias de esto son tangibles y subsisten todas perfectamente en Alemania. El alemán no tiene ningún derecho; hasta cierto punto le está consentido vivir en libertad; puede ser fuerte y sano para llevar el sable de su señor y, ocasionalmente, dejarse matar por él. Tiene que cuidar la propiedad privada para poder pagar los impuestos, puede ejercer la autoridad en su familia, con tal de que cada nueva generación de jóvenes sea educada en las delicias de la ciega obediencia. Le está prescrita la medida de sus conocimientos, que a su vez están también basados en el enigma del Dios privilegiado del cielo y en su temor y amor, para terminar en los auténticos y verdaderos señores y en el amor y temor de éstos. El enigma del cielo se resuelve en tierra alemana. Aquí los alemanes no existen como totalidad, no existe un pueblo alemán, en Alemania sólo existen súbditos, no una nación. Frente a los extranjeros, la Confederación alemana es insignificante, ignorada y no representada. Para los alemanes es la expresión del conjunto de sus señores, la expresión del hecho de que todos sin excepción, tantos unos como otros, son déspotas en su país. Por esta razón es imposible que exista representación popular y literatura popular o filosofía popular o poesía popular o tribunales populares, o prensa popular, o escuela popular o teatro popular; pero contamos con el campanilleo y la apariencia de todo eso, porquue los caballos tiran mejor del carro cuando sienten los cascabeles en las orejas, y el buey de pentecostés marcha más tieso cuando sus cuernos están adornados con cintas. Sólo para lograr ese campanilleo algunos de los soberanos alemanes deja todavía con vida una parte de los llamados Estatutos Constitucionales, que son una apariencia completamente superficial, porque en realidad, comprendiendo Rusia y China, no existe un gobierno más absoluto que el de los príncipes alemanes. En Rusia, de vez en cuando,

existe un partido que envenena al emperador, en China le extrangula cuando se pasa de la raya, en Alemania, el arbitrio puede ejercerse en todas las formas posibles pudiéndose convertir en desagradable tormento en Churhessen, poder brutal en Hannover, latrocinio vulgar en Baviera, refinada autosoberanía, ávida de resistencia en Prusia ¡Siempre igual! La suerte de los súbditos, el orgullo de ser maltratados por unos señores tan importantes, nunca va más allá del reconocimiento de la propia miseria.

Los documentos que hasta ahora se han honrado de modo insensato con el nombre de «leyes fundamentales» han sido aniquilados todos juntos a partir del 12 de junio de 1834, con la explícita abolición de todos sus efectos. Aniquilados por acuerdo de todos los miembros confederales o, lo que es justo en contraposición a los representantes por deseo unilateral de los soberanos interesados, con la promesa de los restantes de detenerse, eventualmente, antes de la fractura.

Esto es, en una palabra, el sentido del acta al que nos hemos referido más arriba.

Lejos de caer en el humor melancólico que debe sacudir al partido constitucional o liberal cuando reconoce que hasta ahora ha hablado sólo al viento, y que ha sido sólo la quinta rueda del carro estatal alemán, nosotros, por el contrario, estamos contentos de poder aducir la prueba de ello de modo tan fehaciente.

Sin embargo, ha sido estúpido, por parte de los diecisiete señores que redactaron el acta ponerlo en práctica; podían igualmente hacer todo lo que se prefijaban y elogiaban en ella: las consecuencias demuestran, efectivamente, que nadie se lo habría impedido. Ahora, por el contrario, una vez que ha sido publicado sin su consentimiento, pone al descubierto mucho más de lo que debía: demuestra sobre todo que todas las controversias que desde entonces tuvieron con las Dietas, quizá intencionadamente provocadas estaban todas decididas con anterioridad; ni aquéllos tenían el valor de tomar esa decisión, ni ésta la inteligencia —o las ganas— de notarlo.

Atacar el constitucionalismo en su principio, sin embargo, es un trabajo totalmente infructuoso en Alemania. La teoría lo ha dejado atrás hace mucho tiempo, y en la práctica nunca existió. De modo que no nos queda más que asistir seriamente a la comedia simiesca del modo en que, por un lado los potentados alemanes, sin atreverse a proclamar-

lo, hace tiempo que torcieron el cuello a la tullida y tísica constitución, y por otro, los representantes hacen de centinela, con todo su pathos y toda su consciencia, de la dignidad liberal del arca federal «Constitución», sin atreverse a echar una ojeada dentro, temiendo con razón, porque lo saben, que dentro no haya nada. Y hacen bien, porque no han aprendido otra cosa. ¡Si ya no pueden creer en este sueño, deben morir!

Sigamos con lo nuestro.

El acta contiene sesenta párrafos que no son más que variaciones sobre el tema del art. 17: «Los gobiernos no consentirán que las Dietas juzguen y decidan acerca de la validez de las deliberaciones confederales.»

El acta es una deliberación confederal (art. 60); abarca y anula todos los derechos de las dietas: el rey Ernesto Augusto [105] el justo, fue, por lo tanto, el único lo bastante honesto y audaz que necesita el pueblo alemán para revocar expresamente la Constitución de Hannover.

El hecho de que no declarase sus verdaderas razones hace todavía más fuerte su golpe de fuerza y su coraje no merecería ser puesto particularmente de relieve si hubiera declarado que la ayuda de la Confederación había sido garantizada. Así pues: ¿Con qué fin el resto de la palabrería, a qué fin todos esos golpes a un perro muerto? Esta es la voluntad de la tiranía que, como hemos dicho, sólo se conoce en Alemania. La condena a muerte está firmada, una rápida ejecución no es necesaria y proporcionaría una alegría excesivamente fugaz; se nos contenta pudiendo apretar el nudo de la cuerda cuando queremos y de vez en cuando —sólo de vez en cuando— se da tirón, para que la pobre Alemania no olvide nunca dónde está sumida.

Según el derecho constitucional estatal, todavía vergonzosamente enseñado en Alemania, a pesar de que no exista ni siquiera como los constitucionalistas lo suponen todavía existente con su complaciente autoilusión, las Dietas tienen derecho a:

1) Decidir acerca de la legalidad de su composición;

2) Colaborar aprobando o rechazando todas las leyes re-

[105] Ernst August, de Hannover (1771-1851) —irónicamente llamado «el justo» por Bernays—, quinto hijo del rey de Inglaterra Jorge III, desde 1837 rey de Hannover. El 1 de noviembre de 1837 abolió formalmente la Constitución que se había negado a reconocer desde 1833.

lativas a la propiedad y a la libertad de las personas propuestas por el gobierno;

3) Aprobar los impuestos y acordar el presupuesto junto al gobierno, y

4) Dirigirse a los príncipes con peticiones.

Con base en la estructura interna de la Constitución, todos estos derechos, incluso el derecho de petición, son ilusorios; los miembros federales no se contentaron con la consciencia de poder dominar y dilapidar el dinero de acuerdo con su simple arbitrio, con una pequeñísima medida de inteligencia tras la cortina de esa ilusión: temían incluso la sombra de la autorización popular y conjuraron, por lo tanto, contra las formas constitucionales. Esta es la única forma de interpretar las palabras introductorias de Metternich, que definió estas formas como «aparentemente legales» y la oposición constitucional como una «facción»: sólo así tienen un sentido. Efectivamente, esas formas son «aparentemente legales», los constitucionalistas son efectivamente una «facción» en cuanto la confederación, es decir, cada uno de los soberanos tiene derecho a declararlo. La Confederación se ha tomado este derecho, ha declarado que nadie debe negarlo (art. 17) y es lo suficientemente fuerte como para defenderse de los ataques inocuos intentados hasta ahora. De forma que tiene efectivamnete derecho, mejor dicho, todos los derechos, y vosotros no tenéis ninguno ¿Qué os queda? Vosotros no queréis saberlo, queréis eterna e ininterrumpidamente fantasear sobre una resistencia por vía «legal», puesto que hace tiempo que no existe ninguna ley que estemos comprometidos a observar con respecto a vosotros. Mirad si no es verdad.

El primer derecho constitucional de las Dietas debe consistir en el hecho de que ellas, y nadie más, puedan juzgar si una Cámara está legalmente constituida en el sentido del documento constitucional. Si no contáis con este primer derecho no se puede hablar de ningún otro, porque el primero y más necesario derecho de la existencia individual no existe. Es absurdo decir que un hombre tiene derecho a ver con los ojos después de habérselos arrancado. La Cámara de Baviera tiene que pensar y ya no tiene cabeza, la Cámara de Baden debe actuar y está paralítica. Este mal fundamental tiene sus raíces en la subsistencia de la soberanía, tanto en las constituciones otorgadas desde arriba como en las originadas por vía constitucional; pero el acta todavía no está

satisfecha; en el art. 23 decide categórica y preventivamente sobre la cuestión de la admisión de los representantes de Baden (y, en forma todavía más cómica, hasta de los de Baviera): «deberá ser escrupulosamente respetado el principio por el que los funcionarios estatales deben ser autorizados por el soberano para poder entrar en las cámaras de las Dietas».

Pero, a pesar del hecho de que el gobierno de Baviera ya una vez, hace unos diez años, había decidido reservarse a toda costa el derecho a negar la admisión, a atenerse a él rigurosamente en cuanto los insistentes discursos de los señores diputados lo hubiesen tocado, puesto que lo había prometido contractualmente y podía ser obligado a ello por razones de la confederación, los ministros representaron, con las Cámaras convertidas en jaulas, una execrable comedia hasta que se acabaron aburriendo: a pesar de que los representantes de Baden conocen ya el art. 23, insisten nuevamente, precisamente ahora, acerca de la entrada en la Cámara del diputado Kuenzer, al que la curia (la parte divina del gobierno) ha negado la admisión.

El señor Kuenzer es un hombre honesto, y una vez que está en la Cámara, está en la Cámara. Sí, todavía voy más lejos; ¿y qué sucedería si también el Sr. Peter, el Sr. Aschbach y el Sr. Hoffmann estuviesen en la Cámara? La libertad de prensa, contrariamente a la ley revocada solamente por decreto podría ser nuevamente puesta en vigor; Baden obtendría sus jurados ¿Se renunciaría al insensato sistema arancelario? Dios nos guarde, los señores estarían precisamente en la Cámara, como lo están los señores Matthy y Bassermann,[106] etc., que se definían e incluso se hacían llamar liberales y amigos del pueblo, luchaban también por aranceles y sistemas proteccionistas, hablaban quizá en favor de la emancipación de los judíos: esto sería todo y todo quedaría como antes. Basta con que los liberales estén en mayoría; que no hagan nada, o que no sepan ni siquiera obtener nada razonable o verdaderamente democrático es una cuestión secundaria. Así pues, digamos claramente y sin cumplidos lo que han hecho los párrafos 17 y 23 de la conferencia ministerial de Viena con los representantes de Baden, y lo que

[106] Karl Mathy (1807-1868) y Friedrich Daniel Bassermann (1811-1855), liberales de Baden. Está equivocada la transcripción *Matthy*, utilizada por Bernays.

ellos permitieron que se hiciera sin darse cuenta o sin quererse dar cuenta: un teatro de marionetas, en el que se representó la comedia «Constitución».

En Baviera la cuestión de la admisión no aparece tan férrea como en Baden.

En Baviera, el documento constitucional[107] establece ya que los funcionarios deben obtener permiso para poder entrar en la Cámara. Ahora el rey, con omnipotencia genuinamente bávara, ejerce ese derecho convirtiendo, a su placer, a todos los hombres en funcionarios.

Abogados, consejeros comunales, alcaldes, que no se consideran funcionarios desde el punto de vista de la pragmática de servicio, derechos de pensión, estado jurídico, etc., valen y son considerados tales cuando son de ideas liberales y son elegidos en la Cámara. El Sr. Von Zentner[108] era muy competente en la redacción de constituciones: toda la gran acta constitucional bávara, aún considerada desde el punto de vista estatal constitucional alemán, no confiere a las representaciones ni un solo derecho; de forma que para el rey de Baviera es muy sencillo hacer demagogia en las sesiones de la Confederación, despotricar contra Ernesto Augusto y hacerse el original, como en los anteriormente mencionados artículos 27 y 35; es el único demagogo de Baviera, de manera que puede alardear de ignorar su propia voluntad. Entre los absolutos es el más absoluto de Alemania, y ¡ay! de quien se permitiera recordarle el grito que dio en 1828: «No quiero ser un soberano absoluto». Es señor absoluto aún en la Cámara. Su ministro de hacienda —reíros de los simplones, vosotros, franceses e ingleses— es presidente de la Cámara; diputados son todos aquellos que el pueblo no ha querido, es decir, aquellos que en las elecciones obtuvieron el menor número de votos, porque aquellos que recibieron más votos fueron declarados funcionarios por el rey y no se les deja entrar en la Cámara; de forma que no es difícil comprender cómo los señores diputados, aunque no lo hagan por estupidez o resignación, votan contra el pueblo por malicia, precisamente porque ese pueblo no les eligió diputados. Resulta evidente que una Cámara así constituida, esté satisfecha de su composición, y el Sr. von Camuzzi, un dipu-

[107] La Constitución Bávara se remontaba a 1818. El primer Parlamento Bávaro fue abierto el 4 de febrero de 1819.

[108] Georg Friedrich von Zentner (1752-1835), ministro bávaro y jurista.

tado del Palatinado con unos 7 votos de 80, tenía todas las razones del mundo para dejar en el bolsillo el tonante discurso que quería llevarse consigo a Munich contra los diputados minoritarios de su patria.

Si he tomado en consideración la cuestión de la admisión en Baden, para hacer abstracción refiriéndome a las Dietas, debido a los bávaros, he tenido que volver a la vileza de los principios confederados, que llegan incluso a temer un cadáver tal de constitución. Consecuentemente me he detenido un poco más de lo que se merece sobre la cuestión de la admisión en Baviera, admisión que sustancialmente no es una cuestión real porque nadie habla de ella excepto yo.

Avanzando un paso para poder llegar al segundo punto, tenemos que aceptar una mentira como si se tratase de algo cierto, tenemos que partir del presupuesto de que en Alemania existen Cámaras representativas, con existencia constitucional, lo cual, como hemos visto no es cierto. Lo que pasa es que nosotros fingimos ser diputados alemanes y empezamos conscientemente nuestro sistema con una mentira.

De acuerdo con todas las constituciones, las diferentes representaciones tienen derecho a colaborar en la legislación, sin iniciativa. Por lo que se refiere a la legislación civil, la autorización de los representantes para la colaboración ha sido poco atacada y quizá hubiera sido mejor que no hubiese sido así.

Que la legítima [109] alcance los 3/8 o los 3/7, o si la infección pulmonar es un vicio redhibitorio [110] le importa bien poco a un ministro de Baviera. Allí donde los privilegios del fisco entran en conflicto con los derechos privados, por ejemplo, en las expropiaciones y en las leyes sobre el ferrocarril, se nos ayuda con mentiras y engaños y el gobierno acaba siempre haciendo lo que quiere. Véase, si no, el ferrocarril de Frankfurt a Friedrichsfeld, vía Darmstadt, y los motivos completamente falsos de la línea Hof-Lindau.

Por lo que se refiere al derecho de los procedimientos penales, los gobiernos presentan leyes con las que la legislación en general no avanza una sola pulgada, las mejoras

[109] La *legítima* es la parte de la herencia que la ley asegura a los herederos (ascendientes o descendientes), de la cual el autor del testamento no puede disponer.

[110] *Vicio redhibitorio,* es aquel que da derecho al comprador para resolver el contrato.

nunca son aprobadas por las primeras cámaras y, si por casualidad lo son, quien las rechaza es el gobierno; por lo general, las mismas Dietas están todavía tan atrasadas con respecto al espíritu de la legislación moderna, que ni siquiera aspiran a cosas razonables. Obsérvese lo sucedido con los tratados para la prensa sajona, las discusiones sobre los judíos en Baden, la cuestión de la lotería en Baviera, las deliberaciones en los tribunales jurados en Württenberg, los apaleamientos de Churhessen. Desde el momento en que se trata de legislación política, las Dietas nunca son interpeladas. Como puede verse en el acta del comunicado, los únicos progresos de la constitución estatal han sido reservados para los grandes señores. En las demás cuestiones los representantes son interpelados y nunca se hace lo que ellos quieren; con relación a la legislación política, de hecho nunca se les interpela, bastará con que nos acordemos de Viena.

Resumiendo: en sí y para sí, la colaboración de las Dietas en la legislación es de muy poca importancia, si además se piensa en que un ministro no puede considerarse responsable por ninguna parte, y si se debe extender el derecho ejecutivo de los soberanos tal como lo han hecho, al carácter absoluto de una legislación de tipo policíaco, la colaboración a la que nos referimos aparece en toda su insignificancia ¿De qué le sirve al Palatinado su Corte de casación, si el gobierno, para su exclusivo goce y a causa del control policíaco, ha transferido dicha Corte a Munich? ¿Para qué sirven todas las leyes de la censura, dado el poder igualmente ilimitado de la policía sobre la prensa? ¿Qué finalidad tienen las determinaciones temporales acerca de las detenciones, si uno puede estar encarcelado durante siete años sin ser condenado? ¿Para qué tener derechos y tribunales cuando sin ellos, gracias a la policía, uno puede ser destituido del servicio, expulsado del país, vejado por cualquier cosa que se llame «funcionario»? Es un engaño evidente, y para no comprenderlo hay que ser un diputado o un funcionario. Pero los príncipes alemanes no se contentarán ni siquiera con esa tangible nulidad. A la víctima muerta tienen todavía que arrancarle el corazón.

El art. 16 de la Conferencia Ministerial de Viena quita a los Estados constitucionales la facultad de las representaciones de colaborar en las leyes, ordenando a los tribunales que respeten como a leyes las disposiciones gubernativas, dictadas sin aprobación de los representantes. En Baviera y en

Churhessen ya estamos acostumbrados a esta doctrina; lo que pueda suceder en el resto de los Estados no lo sé.

El tercer derecho, el de aprobar los impuestos y colaborar en la elaboración del presupuesto —derecho de los derechos en los Estados constitucionales— ¿podría mantenerse en pie cuando los demás han sido suprimidos? ¿Acaso el gobierno bávaro, en un solo período fiscal, no ha dilapidado 32 millones más de la suma fijada por el presupuesto y, después, se ha burlado de los representantes hasta que ellos mismos acabaron burlándose solos y sancionaron la infamia, contribuyendo a silenciarla?

Los párrafos 18, 19, 20 y 21 anulan expresamente el derecho a aprobar los impuestos, así como el derecho a colaborar en la elaboración del presupuesto, y en el párrafo 20, toda la disputa sobre los excedentes del presupuesto de Baviera resolvióse completamente, en todos sus matices, con palabras huecas.[111]

Si en la Cámara de Baviera del año pasado en lugar de diputados de la minoría hubiese habido hombres, hubieran podido decir: tenemos que permitir los excesos que Vosotros, ministros habéis hecho, tenemos que tolerarlos, aun cuando el mero hecho de que exista excedente es ilegal; pero nosotros impediremos eso consintiendo unos impuestos directos menores y con el aumento de las partidas de los impuestos indirectos hasta su renta real y, por último, con un justo control del empleo del dinero. Lo que ahorréis lo pondremos como primer saldo en las entradas; aún en caso de que lo hayáis dilapidado, ya veréis como lo recuperáis nuevamente. Asimismo, hubieran debido decir: Para tener una medida a la que atenernos en relación con nuestro voto sobre los impuestos, así como para poder ejercer efectivamente los derechos que nos ofrece el capítulo VII de la Constitución, examinaremos con vosotros cada una de las partidas del presupuesto, tal y como ha venido haciéndose hasta la última Asamblea (en donde, digamos a modo de inciso, se recogieron los primeros frutos de la conferencia de Viena). De todo esto, nada. Piénsese en el modo en que las representaciones tuvieron conocimiento del cambio de la Constitución de Baviera. De acuerdo con el párrafo 20 arriba mencionado, lo único que pueden hacer las representaciones es aprobar los impuestos.

[111] A propósito de esto veáse más adelante el escrito del mismo BERNAYS, *Diario apógrafo*.

No pueden regular el presupuesto del Estado ni modificarlo, los gastos realizados por los ministros siguen siendo gastos; en el futuro las representaciones pueden protestar o si no, (¡cuánta desfachatez en estas palabras!) tomar otra vía de acuerdo con la Constitución de cada uno de los Estados (el viejo dicho: si no te conviene vete por otro camino), pero nunca podrán considerar las sumas que se hayan demostrado gastos como reservas efectivas de caja. Así es como se han comportado los representantes, han cumplido diligentemente la orden, pero se han reservado algunos derechos para el futuro.

Otro tanto sucedería inmediatamente si la oposición de Baden rechazase la exigencia del ferrocarril de Friedrichsfeld; no lo hace y hacerlo sería una auténtica acción, la única que puede hablar.

No hace falta que recuerde aquí que el gobierno de Baviera no intentó solucionar las cuestiones arriba mencionadas con honestidad: tuvo el valor, el gobierno bávaro, con base en las normas textualmente opuestas al acta constitucional bávara, de probar la ilegitimidad de las Cámaras.

El último y ridículo derecho de las representaciones alemanas es el derecho a la petición. Dicho derecho muere ya, a lo más, en el veto de las primeras Cámaras, y siempre en las graciosísimas respuestas negativas de los altos soberanos y puesto que, últimamente, las respuestas llegaban más o menos en forma áspera, los delicados amigos de los liberales están atemorizados y ya ni siquiera aconsejan la formulación de las peticiones.

El acta calla a este respecto porque, de antemano, excluyó la posibilidad de que alguna de las súplicas fuera escuchada.

El acta no nos ha traído nada nuevo; todo lo prescrito se ha cumplido, hasta el último capricho de la censura a excepción de una cosa: la nueva organización del comercio de libros alemanes (art. 37). Pero también esto podía arreglarse rápidamente, en cuanto los libreros admitiesen convertirse en policías a sueldo. Hasta los militares alemanes, que a una orden arremeterán contra la canalla, el pueblo alemán, se han dejado emplear como lacayos asalariados de los príncipes.

Por lo demás, si yo fuera diputado, envidiaría el estado del soldado, por la prerrogativa que le concede el art. 24 de no tener que prestar juramento a la Constitución.

Lo único interesante es el sistema vergonzoso que nos ha permitido el lujo de ver todo esto reunido en un solo pliego siguiendo las huellas del jesuitismo, cuyos detalles han sido introducidos en la constitución. El partido constitucional queda así privado de todas sus ilusiones ¡Como si los gobiernos luchasen contra él en el terreno de las constituciones!

El gobierno os había dejado la fe en la Constitución, y con ella seguíais ¿Qué váis a hacer ahora, que os la han quitado?

Volveréis a representar la comedia sin fe, pero también sin la participación del pueblo.

¡Traición!
por Georg Herwegh

Traición, vosotros lo habéis dicho.
   Traición, lo habéis reconocido.
Bueno, basta ya,
   hundamos los puentes
¿Habéis olvidado quizá
   cómo vendísteis al pueblo?
¿Cómo en los Congresos
   os enzarzábais por las coronas? [112]

Primeramente, de los montes
   descendió el pantano alemán,
después ellos, los enanos,
   se mofaron de la revolución
los abstemios, los borrachines
   que cayeron al final
por haber apurado hasta el fondo
   el caliz de la libertad.

Histriones coturnados
   asomaron a los escenarios

[112] En el Congreso de Viena participaron diplomáticos y soberanos de la mayoría de las casas reinantes europeas. Fueron algunos centenares entre los que surgieron vivas discusiones que las grandes potencias, como es sabido, zanjaron con arbitrarias intervenciones. Los príncipes alemanes, grandes y pequeños, representaban el grupo más numeroso.

de nuestra época, con la urna
de la magnificencia perdida entre las manos,
hurgaron entre la inmundicia de las ruinas
llevaron a Francia la túnica
y el sombrero de Gessler [113]

Sobre un calvario ardiente,
de acuerdo con la fórmula alemana,
dorasteis nuestras cadenas,
así las preservábais de la roña.
Criados de los Borbones [114]
¡puaf! ¡Qué sucia historia!
Decid ¿Qué nación, Alemania,
dejó de traicionar?

Pongo a los polacos por testigos,
pueblo de héroes,
tres veces raptado
con vil piratería;[115]
Pongo por testigo, aquella difunta
Itálica República.[116]
Malditos seáis, Iscariotas
de la política alemana.

También nosotros queremos traicionar
la patria maligna
de los cuarenta potentados;[117]
y tu idiotez,
oh, pueblo, que ves tu salvación
en una grisácea lejanía

[113] Herwegh alude aquí a los alemanes como los responsables de la restauración en Europa, y sobre todo en Francia. La expresión «el sombrero de Gessler se refiere a un episodio de la historia suiza: Gessler era el tirano contra quien luchaba Guillermo Tell.

[114] Los Borbones de Francia: Luis XVIII, reinando desde 1814 a 1824, y el conde d'Artois, Carlos X, que reinó de 1824 a 1830.

[115] A partir de la segunda mitad del siglo XVIII el reino de Polonia quedó a merced de sus poderosos vecinos, Prusia, Austria y Rusia, los cuales en diversas etapas se repartieron todo el territorio. Estas etapas fueron fundamentalmente tres: en 1772, en los años de la Revolución francesa, y finalmente con la Restauración.

[116] La República Italiana, surgida tras la paz de Lunéville en 1801, tenía a Napoleón Bonaparte como presidente, con una constitución modelada sobre la francesa: a los patriotas italianos les proporcionó la esperanza de la futura realización de la unidad nacional.

[117] Alemania, en los años 40 estaba dividida en 38 estados y ciudades libres.

y confías sólo en las estrellas,
   ya no en ti mismo.

Queremos decirlo y alto
   traicionar abiertamente y sin temor
los «fundamentos» que sentáis
   para nuestro espíritu alemán.
Traicionar el sonajero
   que tintinea al oído alemán,
y a la blanda y turbia fuente
   que brota sobre la arena de Alemania.

Cómo faltaste a tu palabra,
   tú, regimiento de eunucos,[118]
y qué vilmente hemos sufrido
   eso que llamáis vosotros libertad.
Libertad para la «gallarda
   raza germánica»:
el bastón sobre la plaza
   y los privilegios en secreto.[119]

Vosotros, que con ciegos resoplidos
   apagasteis la luz última
y remendásteis con trapos nuevos
   la vieja fe que poseíais,
y nosotros, burlados
   por vuestra sabiduría,
y el rey, único vencedor
   entre las Cartas alemanas.[120]

Vosotros, clases fieles,
   de espalda doblegada:
Qué inerte vuestra mano
   y muda vuestra boca.
Entre enigmas y *runes*[121]
   apenas si destiláis servilismo:

[118] Juego de palabras intraducible entre el sustantivo *Eunuchen* y el verbo (*das Wort*) *beschneiden* (cortar).
[119] Alusión a la política antiliberal y reaccionaria de Austria y los Estados alemanes en los años de la Restauración.
[120] Las diferentes constituciones locales, que carecían de valor alguno para los soberanos alemanes, los cuales no las respetaban.
[121] *Rune;* signos de escritura de los antiguos pueblos nórdicos.

No. Decididamente, vosotros
no seréis tribunos del pueblo alemán.

De modo que, ¡acabemos de una vez!
Hundamos los puentes.
Habéis dicho y justamente
reconocido, traición.
Tú, Tierra, que aplastas sin clemencia
la semilla joven,
debes traicionar la fidelidad
y ser fiel a la traición.

La situación en Inglaterra
por Friedrich Engels

Pasado y presente de Thomas Carlyle, Londres, 1843 [122]

De entre los gruesos volúmenes y opúsculos sutiles publicados el año pasado para esparcimiento y educación de las «personas cultas» en Inglaterra, el escrito que nos ocupa es el único que vale la pena leer. Todas las novelas en varios tomos, con sus complicaciones tristes o alegres, los comentarios moralistas o meditaciones, doctas o no, sobre la Biblia —novelas y libros moralistas constituyen la mercancía de moda de la literatura inglesa—, todo ello puede dejarse a un lado tranquilamente. Quizá pueda encontrarse algún libro de geología o economía, de historia o de matemáticas que contenga alguna novedad; pero se trata de cosas que *se estudian,* no de cosas que se *leen,* se trata de árida ciencia para profesionales, ciencia estéril, plantas cuyas raíces hace tiempo fueron arrancadas del terreno humano del cual extraían su alimento. Búsquese cuanto se quiera, el libro de Carlyle es el único que toca cuerdas humanas, que representa relaciones humanas y sigue la huella de una humana concepción.

Resulta sorprendente comprobar cómo las clases elevadas de la sociedad, lo que los ingleses llaman su *respectable people, the better sort of the people,*[123] se han sumido, en

[122] Cfr. Thomas CARLYLE, *Past and Present,* London, 1843.
[123] «Gente respetable» y «los mejores estratos de la población».

Inglaterra, en una auténtica decadencia. Toda energía, toda actividad, todo contenido, han desaparecido; la nobleza de sangre va de caza, la nobleza de toga escribe libros inútiles y, todo lo más, se arrastra entre una literatura igualmente vacía y sin significado. Los prejuicios políticos y religiosos se transmiten de una generación a otra; hoy día, todo se recibe ya elaborado y ya no es preciso como antaño preocuparse por los principios; desde la misma cuna nos lo encontramos preparados, no sabemos siquiera de dónde vienen ¿Qué más queremos? Hemos gozado de una esmerada educación, es decir, hemos sido infructuosamente atormentados en las escuelas con los griegos y romanos, además, somos «respetables», es decir, poseemos unos miles de libras esterlinas, de modo que sólo nos esforzaremos por encontrar una buena esposa si es que todavía no la tenemos.

¿Y este fantasma que la gente llama «espíritu»? ¿Cómo podría el espíritu descender a una vida similar y, si descendiera, dónde encontraría acomodo, por parte de todos ellos? Allá todo está establecido y medido al modo chino: ¡Ay de aquel que sobrepasase los estrechos límites! ¡Pobre y tres veces pobre de quien choque con el antiguo y venerable prejuicio! Nueve veces pobre si se trata de prejuicio religioso. Para cada pregunta sólo existen dos respuestas: una respuesta *whig* y una respuesta *tory*, repuestas ambas que fueron formuladas por sabios maestros de ceremonia de los respectivos partidos; no hay ninguna necesidad de reflexiones o complicaciones, todo está hecho, ya lo ha dicho Dicky Cobden o Lord John Russel, y Bobby Peel o el «duque» por excelencia, es decir, el duque de Wellington,[124] así lo dijo y así será.

Vosotros, complacientes alemanes, tenéis que exigir de los periodistas y de los representantes liberales del pueblo que os digan el tipo de gente extraordinaria o lo independientes que son los ingleses, y todo ello debido a sus libres instituciones. Eso, desde lejos se ve bastante bien. Los debates en las dos cámaras del Parlamento, la libertad de prensa, las tempestuosas asambleas populares, las elecciones, los jurados no dejan de hacer su impacto sobre el tímido tem-

[124] Richard Cobden (1804-1865), famoso librecambista; Lord John Russel (1792-1878) dirigente *whig* y primer ministro de 1846 a 1852. Sir Robert Peel (1788-1850) primer ministro de 1841 a 1846; Arthur Wellerley, duque de Wellington (1769-1852): había sido primer ministro de 1828 a 1830.

peramento de Michel,[125] y en su admiración toma por oro reluciente todo aquello que no es sino apariencia. Pero, en definitiva, el punto de vista del periodista liberal y del representante del pueblo no es todavía lo suficientemente elevado como para asegurar una amplitud de miras, tanto con respecto al desarrollo de la humanidad como con respecto al de la nación en particular. En su tiempo la Constitución inglesa fue bastante buena, llegando, incluso, a hacer mucho bien; más aún, desde 1828 tiene iniciada su mejor acción: trabajar por su propia destrucción, aunque sin haber realizado nada de lo que el liberal le atribuye. No ha convertido a los ingleses en personas cultas. Los ingleses, o lo que es lo mismo, los ingleses cultos, a los cuales en el continente se les considera representativos del carácter nacional, son los más despreciables esclavos que jamás hayan existido bajo la luz del sol. Sólo aquella parte de los ingleses desconocida en el Continente, los parias de Inglaterra, los pobres, son realmente respetables, a pesar de su falta de educación y su falta de moral. En ellos reside la esperanza de la salvación inglesa, en ellos reside la única materia educable de Inglaterra; carecen de cultura, pero también de prejuicios, tienen fuerzas que gastar en una empresa nacional: todavía tienen futuro. La aristocracia —que hoy comprende también a las clases medias— está agotada; el contenido intelectual que tenía para gastar ha sido llevado a la práctica y aprovechado hasta el final, y su reino se dirige a grandes pasos hacia el final. Su obra es la Constitución, y la última consecuencia de dicha obra es la recién tejida red de instituciones con la que impedir a sus creadores cualquier libre movimiento espiritual. El dominio del prejuicio público es la primera consecuencia de las llamadas libres instituciones políticas, y dicho dominio es, en el país políticamente más libre de Europa, en Inglaterra, más fuerte que en cualquier otro, exclusión hecha de América del Norte, donde mediante la ley de *Lynch,*[126] el prejuicio público ha sido legalmente reconocido como poder del Estado. El inglés se humilla frente al prejuicio público, a él se sacrifica cotidianamente, y cuanto más liberal es, más humilde se arrastra por el polvo frente a su ídolo. Pero en los «círculos cultos» el prejuicio público es

[125] El *Deutscher Michel,* se refiere al típico bien pensante alemán burgués.
[126] La *Lynch Law* facultaba a civiles no autorizados para procesar y ejecutar a los delincuentes.

wigh o *tory*, raramente radical, y si se da este último caso, ya no es inmune a las sospechas. Probad a correr la voz entre los ingleses cultos de que sois cartista o demócrata, inmediatamente se comenzará a dudar de la salud de vuestro intelecto y a huir vuestra compañía. O también, declarad que no creéis en la divinidad de Cristo, y seréis traicionados y vendidos, confesad, finalmente que sois ateos, y al final del día siguiente se os tratará como a un desconocido. [Y el independiente inglés, si alguna vez se pone a pensar realmente, lo cual resulta bastante infrecuente, se sacude el yugo de los prejuicios mamados con la leche materna, tampoco entonces tendrá el valor necesario para expresar libremente sus convicciones, también entonces fingirá, frente a la opinión pública, que profesa opiniones toleradas, contentándose quizá con poder hablar de vez en cuando libremente con quien sabe que piensa como él.]

De modo que las clases cultas en Inglaterra están negadas para cualquier tipo de progreso y sólo pueden moverse, quizás, a impulsos de las clases trabajadoras. No hay que esperar, por lo tanto, que el literario pan de cada día de esa cultura senil sea diferente de lo que es. Toda la literatura de moda se reduce a un eterno círculo y resulta tan aburrida y estéril como la sociedad de moda, blasonada y desangrada.

Cuando la *Vida de Jesús* de Strauss[127] y su fama atravesaron el Canal de la Mancha ninguna persona normal se atrevió a traducir el libro, ningún editor importante osó imprimirlo. Finalmente lo tradujo un *lecturer* socialista —es decir, un hombre de características lo menos de moda del mundo— lo publicó en fascículos de a penique un insignificante editor socialista y los trabajadores de Manchester, Birmingham y Londres fueron el único público de Strauss en Inglaterra.

Si además, de los dos partidos en que se divide la clase culta, alguno tiene cierta ventaja, es el de los *tories*. En la situación social inglesa, el *whig* es, a su vez demasiado partido para poder gozar de cierto prestigio; la industria, el centro de la sociedad inglesa, está en sus manos y, lo enriquece; el partido considera a la industria inmaculada, y considera su expansión el único fin legítimo de toda legis-

[127] Cfr. David Friedrich STRAUSS, *Das Leben Jesu, Kritisch bearbeitet*, Tubingen, 1835-36.

lación, puesto que la industria le proporcionó riqueza y poder. Por el contrario, el *tory*, cuya potencia y soberanía han sido sacudidos por ella, la odia y la considera, todo lo más un mal necesario. Por eso se constituyó aquella sección de *tories* filántropos, cuyos jefes principales son Lord Ashley, Ferrand Walter, Oastler,[128] etc, los cuales se han comprometido a defender a los trabajadores de las fábricas contra los industriales. Thomas Carlyle es también, en sus orígenes, un *tory* y sigue estando, en cualquier caso, más cerca de ese partido que de los *whigs*. Por lo que sabemos, un *whig* nunca hubiera escrito un libro que contuviese la mitad de humanidad que hay en *Pasado y Presente.*

Thomas Carlyle es conocido en Alemania por sus esfuerzos por hacer accesible a los ingleses la literatura alemana. Desde hace varios años se ocupa principalmente de la situación social inglesa —el único de entre los hombres cultos de su país que lo hace— y ya en 1838 escribió una obrilla: *Cartismo.*[129] En aquel tiempo los *whigs* estaban en el poder y proclamaban solemnemente que el «fantasma» del Cartismo, surgido alrededor de 1835, había sido ahuyentado. El Cartismo era la continuación natural del viejo radicalismo, obligado a guardar silencio durante una buena temporada por la *Reform bill* y que, a partir de 1835-36 reapareció con nueva fuerza y características más acusadas que antes. Los *whigs* creían haber aplastado ese Cartismo y Thomas Carlyle aprovechó la ocasión para describir las causas reales del Cartismo y demostrar la imposibilidad de destruirlo sin haber atacado primeramente las causas que lo produjeron. El punto de vista de este libro venía a ser, más o menos, el mismo que el sostenido en *Pasado y Presente,* pero con tintes *tories* más acusados, originados por la circunstancia de que los *whigs* estaban en el gobierno y resultaban más directamente aludidos por la crítica. En cualquier caso *Pasado y presente* contiene todo lo que estaba ya contenido en aquel librito, pero expuesto en forma más clara, mejor desarrolla-

[128] Lord Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (1801-1885), político inglés, fue uno de los promotores del «movimiento de las diez horas»; William Busfield Ferrand (nacido en 1809), socialreformista, participante en el movimiento de las diez horas, luchó contra la *Poor Law;* John Walter (1776-1847), editor y redactor del *Times;* Richard Oastler (1789-1861), contrario a las tesis del libre comercio, propugnador de la jornada de diez horas.

[129] Cfr. Thomas CARLYLE, *Chartism,* London 1840.

do y una delineación más precisa de las consecuencias, lo que nos exime, pues de realizar una crítica del *Cartismo.*

Pasado y presente es un paralelo entre la Inglaterra del siglo XIII y la del XIX, dividido en cuatro partes que se titulan: *Proemio; El monje de la antigüedad; El trabajador de la época moderna; Horóscopo.*[130] Examinemos ordenadamente cada una de estas partes. No podemos resistir a la tentación de traducir los párrafos más bellos, con frecuencia extraordinariamente bonitos, del libro. La crítica pensará por sí misma.

El primer capítulo del *Proemio* se titula: *Midas.*[131]

«La situación inglesa se considera, y con razón, una de las más amenazadoras y, en general, una de las más singulares que nunca se hayan visto en el mundo. Inglaterra está llena de riquezas de todas clases, sin embargo, en Inglaterra se muere de hambre. Con vigor eternamente igual el suelo inglés verdea y florece, ondeando, a la par que sus espigas doradas, densamente poblado de oficinas, instrumentos artesanales de todo tipo, quince millones de trabajadores que tendrían que ser los más fuertes, los más hábiles y voluntariosos que hayan existido sobre la tierra; estos hombres están aquí; el trabajo que realizan, los frutos que producen, por todas partes en vigorosa plenitud son superabundantes: y, sin embargo, el nefasto imperativo de un encantador pesa sobre él y dice: no lo toquéis, vosotros, trabajadores, vosotros señores que trabajáis, vosotros señores en paro; nadie tiene que tocarlos, ninguno de vosotros debe gustar de ellos; se trata de un fruto embrujado.»

Dicho imperativo pesa, en primer lugar sobre los trabajadores. En 1842 Inglaterra y Gales contaban con 1.430.000 pobres, de los cuales 222.000 estaban hospedados en asilos para pobres —Bastillas de la ley de los pobres, los llama el pueblo—. Gracias a la humanidad de los *whigs,* Escocia carece de una ley para los pobres, pero tiene pobres en masa. Por lo demás, Irlanda puede airear la monstruosa cifra de 2.300.000 pobres.

«Ante la Corte de Stockport (Cheshire) un padre y una madre fueron acusados y declarados culpables del envene-

[130] Cfr. Thomas CARLYLE, *Past and Present,* London 1843; Book I, *Proem;* Book II, *The Ancient Monk;* Book III, *The Modern Worker;* Book IV, *Horoscope.*

[131] Cfr. *Past and Present,* cit, cap. I, *Midas,* pp. 1-8.

namiento de sus tres hijos, llevado a cabo para hacerse fraudulentamente, con las tres libras y ocho chelines, pagables a la muerte de cada uno de sus hijos por una compañía de pompas fúnebres; y las autoridades gubernativas informaron entonces que no se trataba de un caso aislado y que quizá fuese mejor no profundizar demasiado en el asunto. Ejemplos tales son similares a una altísima montaña que se yergue en el horizonte, alrededor de la cual se extiende una zona también plagada de montañas y de terreno sin descubrir. Una madre y un padre, seres humanos, hablan entre sí: ¿Qué tendremos que hacer para escapar a la muerte por inanición? Estamos aquí abajo, en lo más profundo de nuestra obscura cantina, las ayudas están lejos. Ah, en la torre del hambre de Ugolino ocurren cosas gravísimas, el amadísimo hijo Godda [132] ha caído muerto en las rodillas del padre. Los padres de Stockport reflexionan y dicen, si nuestro pobre, pequeño, hambriento Tom, que llora durante todo el día porque quiere pan, que en este mundo verá solo mal y nunca el bien, dejase repentinamente de sufrir, quizás nosotros podríamos seguir viviendo. Pensado, dicho y hecho. Y ahora Tom está muerto y todo ha sido gastado y consumido. ¿Le toca ahora el turno al pobre, pequeño, hambriento Jack o al pobre, pequeño, hambriento Will? ¡Qué meditación es esta! En las ciudades sitiadas a la caída de Jerusalén, que había incurrido en las iras del Señor, ya había sido profetizado: las madres de las infelices mujeres cocinaron a sus propios hijos. La más hosca fantasía de los hebreos no podía imaginarse un abismo más negro de miseria, se trataba del último abismo del hombre degradado y maldito de Dios; y nosotros aquí, en la moderna Inglaterra, en la plenitud de nuestra riqueza, ¿Adónde hemos sido capaces de llegar? ¿Cómo ha podido suceder? ¿De dónde viene y por qué tiene que ser así?»

Todas estas cosas sucedían en 1841. Puedo añadir que hace cinco meses ha sido ahorcada en Liverpool una tal Betty Eules de Bolton, que por idénticos motivos había envenenado a tres hijos propios y dos adoptivos.

Esto por lo que se refiere a los pobres. Pero ¿Qué sucede con los ricos?

«Esta victoriosa industria, con su hinchada riqueza hasta

[132] Así en el original. *Recto*: Gaddo, hijo del personaje dantesco Ugolino.

el momento, no ha enriquecido a nadie. Podemos gastar mil allí donde invertimos cien, pero con todo eso no podemos adquirir nada que sea útil. Algunos pueden alimentarse a base de manjares exquisitos beber vinos preciadísimos, pero ¿es acaso esa la mayor de las bendiciones? ¿Acaso son más bellos, mejores, más fuertes o valientes? ¿Acaso son lo que se llama "felices"?»

Quien trabaja ya no es feliz, el ocioso, es decir, el propietario de la tierra, ya no es feliz: de modo que «¿para quién es esa riqueza, la riqueza de Inglaterra? ¿Quién se ha beneficiado de ella? ¿A quién convierte la riqueza en más hermoso, más feliz o más inteligente? Por el momento a nadie. Nuestra victoriosa industria, hasta ahora no ha tenido ningún éxito; el pueblo muere de hambre en medio de la abundancia; entre dorados muros y graneros llenos nadie se siente seguro o satisfecho. Midas suspiraba por el oro y maldijo contra el Olimpo. Obtuvo el oro. Todo lo que tocaba se convertía en oro, sin embargo, de bien poco le valió todo eso con sus orejas de asno. Midas había calumniado la música celeste. Había ofendido a Apolo y a los dioses y los dioses atendieron su deseo y añadieron un par de largas orejas, un apéndice apropiado ¡Cuánta verdad en esa fábula!».

«¡Qué cierta es —continúa en su segundo capítulo— aquella antigua fábula de la Esfinge; [133] la Naturaleza es la Esfinge, una diosa, pero todavía no completamente liberada, todavía a medias inmersa en la animalidad, en la nada espiritual; orden, sabiduría, por un lado, pero también obscuridad, salvajismo, destino ineluctable.»

La Esfinge-naturaleza —misticismo alemán, dicen los ingleses cuando leen ese capítulo— tiene una pregunta para cada hombre y para cada tiempo: feliz aquél que sabe responderla correctamente; el que no responde, o lo hace de forma equivocada, obtiene a cambio la parte bestial y salvaje de la Esfinge, en lugar de una bella esposa encuentra en ella la leona feroz. Otro tanto sucede con las naciones ¿Podéis resolver el enigma del destino? Todos los pueblos infelices, del mismo modo que los individuos infelices, han contestado equivocadamente, han tomado la apariencia por la verdad, han tomado los eternos hechos internos del universo como fenómenos externos y transitorios; esto es lo

[133] Cfr. *Past and Present,* cit., cap. II, *The Sphinx,* pp. 9-18.

que ha hecho también Inglaterra. Como dice el autor más adelante, Inglaterra ha caído en manos del ateísmo, y la situación en que hoy se encuentra es la consecuencia lógica de esa caída. Después hablaremos de este asunto; por el momento nos limitamos a observar que Carlyle podría haber llevado la comparación de la Esfinge más adelante todavía, si es que se la quiere aceptar en su sentido paleo-panteísta schellinguiano arriba mencionado; como en la leyenda, la solución del enigma es hoy el hombre, y es la solución en su sentido más completo. También esto tendrá su respuesta.

El capítulo siguiente nos proporciona la siguiente descripción de la insurrección de Manchester,[134] en agosto de 1842:

«Un millón de trabajadores hambrientos irrumpieron en las calles y en ellas permanecieron ¿qué otra cosa podían hacer? Sus injusticias y sus acusaciones eran amargas e intolerables, su furor, justificado, pero ¿quién ha provocado esas acusaciones? ¿Quién quería solucionarlas? No sabemos quiénes o qué son nuestros enemigos; no sabemos dónde están nuestros amigos. ¿Cómo vamos a poder atacar a alguien, matar a alguien, o dejar de matar a alguien? Oh, si esta maldita pesadilla, que invisible oprime nuestra vida y la de nuestros semejantes, asumiese una figura, si quisiese hacernos frente como un tigre, como Behemoth del caos, como el mismo enemigo capital, en una figura cualquiera pero identificable.»

En eso consistía, precisamente, la desgracia de los trabajadores en aquella rebelión del verano de 1842: no sabían contra quién tendrían que combatir. El suyo era un mal social, y los males sociales no pueden abolirse del mismo modo que se suprimen los privilegios o la monarquía. Los males sociales no pueden curarse a través de las Cartas del pueblo, y esto lo sentía el pueblo; de no haber sido así, la Carta del pueblo sería hoy la ley fundamental de Inglaterra. Los males sociales deben ser estudiados y conocidos, y la masa de los trabajadores, por el momento, no lo ha hecho. El gran fruto de la rebelión fue que el problema vital de Inglaterra, el problema de la definitiva suerte de la clase trabajadora, como dice Carlyle, fue puesto al alcance de cualquier mente inglesa. Hoy el problema no puede ser mar-

[134]. Cfr. *Past and Present*, cit., cap. III, *Manchester Insurrection*, pp. 19-29.

ginado, Inglaterra tiene que proporcionarle una solución o perecer.

Dejamos a un lado el capítulo final de esta sección, dejamos a un lado también, por el momento, toda la sección siguiente y pasamos a la tercera sección que trata de los Trabajadores de *la época moderna,*[135] en donde se resume y toma cuerpo la situación inglesa, iniciada en el proemio.

Hemos rechazado, prosigue Carlyle, la religiosidad del Medioevo sin recibir nada a cambio; nos «hemos olvidado de Dios, hemos cerrado nuestros ojos a la esencia eterna de las cosas y los hemos dejado abiertos sólo para la apariencia engañosa de las cosas, nos tranquilizamos diciendo que este universo es un enorme e incomprensible interrogante y, visto desde fuera, una gran grey y una casa de trabajo, con gigantescas cocinas y comedores en los que sólo el astuto encuentra sitio; toda verdad de nuestro mundo es relativa, sólo la ganancia y el placer, el goce material y el aplauso fueron y siguen siendo verdades aceptables para el hombre práctico. Para nosotros ya no existe Dios de ninguna clase; las leyes de Dios se han convertido en el "principio de la mayor felicidad posible", una intriga parlamentaria; el cielo ha pasado a ser un reloj astronómico, un coto de caza para el telescopio de Herschel,[136] en donde se cazan resultados científicos y sentimientos, de acuerdo con el lenguaje de nuestro Ben Jonson: [137] el hombre ha perdido su alma, y solo ahora empieza a darse cuenta de la dicha pérdida. Este es el punto delicado, el centro del cáncer universal de la sociedad. No hay religión, el hombre ha perdido su alma y en vano busca una sal que le preserve de la corrupción. En vano la busca en la decapitación del rey, en la Revolución francesa, en las Reform Bills, en las insurrecciones de Manchester, ya no hay remedio en nada, la lepra putrefacta, durante un instante contenida vuelve una y otra vez más fuerte y desesperante.»

Pero dado que el puesto de la antigua religión no puede quedar vacante, en su lugar hemos colocado un nuevo Evangelio, un Evangelio que se corresponde a la nulidad y la vacuidad de nuestra época: el Evangelio de Mammón. In-

[135] Cfr. *Past and Present*, cit., libro III, *The Modern Worker*, pp. 185-318.

[136] William Herschel (1738-1822), astrónomo inglés.

[137] Ben Jonson (1573-1637), famoso poeta y dramaturgo inglés.

fierno y Cielo cristianos fueron abandonados, el primero por problemático, el segundo por carente de sentido, y habéis recibido un nuevo infierno; el infierno de la Inglaterra contemporánea es la conciencia de «no abrirse camino, de no ganar dinero». «En realidad, con ese Evangelio hemos llegado a conclusiones bastante extrañas. La llamamos *sociedad* y, sin embargo institucionalizamos en todas partes la separación y el aislamiento más totales. Nuestra vida no es un recíproco ayudarse, sino una mutua hostilidad, con determinadas leyes de guerra, competencia racional, etc, etc. Hemos olvidado completamente que la mera paga no es el único nexo entre los hombres. ¿Mis trabajadores afamados? dice el rico industrial: ¿Acaso no los alquilé en el mercado, legal y honestamente? ¿Acaso no pagué mi correspondiente deuda, hasta el último céntimo? ¿Qué más tengo que compartir con ellos? Realmente, el culto a la riqueza es una triste fe.»

«Una pobre viuda de Edimburgo dirigiose a una institución benéfica de la que conseguir socorro para sí y para sus tres hijos. Fue expulsada con malos modos de todos los Institutos, le fallaron las fuerzas y el valor; enfermó de tifus, murió y contagió a todos lo que vivían en su calle, de modo que murieron otras diecisiete personas. El humano médico que cuenta esa historia —el doctor W. P. Alison—[138] se pregunta: ¿No hubiera resultado mucho más *económico* ayudar a esta pobre mujer? Al enfermar, hizo que muriesen otras diecisiete personas. Es extraordinario. La desamparada viuda escocesa se dirige a sus semejantes: mirad, necesito ayuda, tenéis que socorrerme, soy una hermana vuestra, un miembro de vuestros miembros, un solo Dios nos creó. Y ellos respondieron: ¡Imposible! Tú no eres una hermana nuestra. Pero, a pesar de todo, ella demostró su parentesco. Su enfermedad les mató. Eran sus hermanos, aunque hubieran renegado de ella ¿Podríamos encontrar testimonio más mortificante?»

Dicho sea de pasada, Carlyle se equivoca aquí, como se equivocaba Alison. Los ricos no tienen niguna compasión, ni muestran ningún interés por la muerte de los «diecisiete» ¿Acaso no es una pública ventura el que la «población superflua» haya disminuido en diecisiete personas? Si en

[138] Se trata del médico inglés William Pulteney Alison (1790-1850).

lugar de esos diecisiete miserables, se hubiera tratado de un par de millones, todavía hubiese sido mucho mejor. Este es el razonamiento de los maltusianos ricos ingleses.

Pero todavía hay más. Evangelio peor que el dilettantismo, creado por un gobierno que no hace nada, que ha quitado a los hombres la seriedad, impulsándoles a parecer lo que no son: la aspiración al «bienestar», es decir a comer y beber bien, se ha entronizado la crasa materia, destruyendo todo contenido espiritual. ¿Qué puede derivarse de todo esto?

¿Y qué diríamos de un gobierno como el nuestro, que acusa a sus trabajadores de la «superproducción»? ¿Superproducción? ¿No es este el punto clave? Todos vosotros, fabricantes, todos vosotros habéis producido demasiado. Nuestra acusación es que habéis fabricado más de doscientas mil camisas para la desnudez de los hombres. Hasta los calzones que fabricáis, de terciopelo, algodón, cachemire, plaid, lienzo de Nankín, lana ¿no son, acaso demasiados? Sombreros y zapatos, sillas para sentarse y cucharas para comer, sí, y fabricáis incluso relojes de oro, joyas, tenedores de plata, aparadores, chiffoniers y divanes: ¡Santo Cielo, todos los estantes del Howel & James son insuficientes para contener vuestros productos; habéis producido, producido, producido; el que quiera acusaros no tiene más que mirar a su alrededor: millones de camisas y pantalones vacíos penden inertes a nuestro alrededor a modo de testigos de cargo contra vosotros. Nosotros os acusamos de superproducción: vosotros sois los culpables de haber producido en asombrosa superabundancia, camisas, pantalones, sombreros, zapatos, etc., etc. Y ahora, a causa de todo eso sobreviene la crisis, y vuestros trabajadores tienen que morir de hambre.

«Lores y Gentlemen ¿De qué acusáis a esos pobres trabajadores? Ellos, señores míos, tenían la obligación de garantizar que no sobreviniesen las crisis; vosotros teníais que ocuparos de que el reparto por el trabajo realizado se hiciese ordenadamente, y que ningún trabajador quedase sin su salario, tanto en dinero contante y sonante como en soga de cáñamo; esa era, desde tiempo inmemoriable vuestra tarea. Esos pobres tejedores han olvidado mucho de lo que tenían que haber pensado, de acuerdo con la ley interna y tácita de su posición, pero ¿qué ley *escrita* han olvidado? Habían sido destinados a fabricar camisas, demasiadas ca-

misas. Verdaderamente, se trata de una cosa nueva en el loco mundo en que vivimos, con sus novecientos millones de cuerpos desnudos. Pero, Lores y Gentlemen, vuestra tarea, impuesta por la sociedad, era la de seguir produciendo hasta que esas camisas estuvieran bien repartidas, y ¿en qué se ha quedado esa repartición? Dos millones de trabajadores sin traje o míseramente vestidos están en las bastillas que son los asilos de los pobres,[139] otros cinco millones viven en bodegas dignas del hambre de Ugolino; y para poner remedio a todo eso, decís: incrementad *nuestras* rentas. Exclamáis en tono triunfal: Por casualidad ¿estáis acusándonos? ¿queréis cargar *sobre* nosotros la responsabilidad de un exceso de producción? El cielo y la tierra son testigos de que nosotros no hemos producido absolutamente nada. En el vasto reino de la creación, no existe ni una sola camisa hecha por nosotros. No tenemos un ápice de culpa por lo que se produce. Por el contrario ¡Oh, ingratos! qué cantidad de cosas nos hemos visto obligados a "consumir". Todas esas montañas ¿No han desaparecido acaso delante de nosotros, como si tuviésemos estómagos de avestruz y una especie de divina capacidad de consumo? ¡Ingratos! ¿acaso no habéis crecido a la sombra de nuestras alas? ¿No surgen vuestras inmundas fábricas sobre *nuestro* propio terreno? ¿Es que no tenemos que venderos el trigo al precio que más nos agrada? ¿Qué pensáis que sería de vosotros si, nosotros, propietarios del suelo de Inglaterra decidiésemos no hacer crecer el trigo?»

Esa mentalidad de la aristocracia, esa bárbara pregunta: ¿Qué sería de vosotros si no fuésemos tan benignos como para hacer crecer el trigo? es la causante de las «dementes y desgraciadas leyes del trigo»; leyes del trigo tan dementes que lo único que se puede decir en su contra es que «harían llorar a un ángel en el cielo y a un asno sobre la tierra». La ley del trigo demuestra cómo la aristocracia todavía no ha aprendido a dejar de provocar desgracias, a quedarse tranquila después y no hacer absolutamente nada, y ahora menos que nunca, a no hacer absolutamente nada de bueno; y, sin embargo, según Carlyle, ese sería precisamente su deber; «dada su posición está destinada a guiar y regir los destinos de Inglaterra, y todo trabajador de la casa de trabajo tiene

[139] Los Asilos para pobres eran una especie de casas de trabajo en las que los mendigos eran obligados a permanecer.

derecho a preguntarles: ¿Por qué estoy aquí? Su pregunta será escuchada en el cielo, e incluso llegará a ser audible sobre la tierra, aunque no atendida. Su acusación va dirigida contra vosotros Lores y Gentlemen; vosotros estáis en la primera fila de los acusados, vosotros, dada la posición que ocupáis y asumís, sois los primeros obligados a responder. El destino de la aristocracia que se pudre en el ocio puede leerse, como en un horóscopo, en las leyes del trigo y similares; es un abismo que llena el alma de desesperación. Sí, mis rubicundos hermanos que practicáis la caza de la zorra, con vuestros rostros frescos y amables, con vuestra mayoría sobre las leyes del trigo *slidings-scales*, aranceles, elecciones corrompidas y fuegos triunfales en Kent, arrojad una vigilante mirada sobre los espantosos cuadros de la caída, demasiado espantosos como para ser dichos, un manuscrito Mene-Mene;[140] Dios mío, ¿Acaso la ociosa aristocracia francesa decía lo mismo, hace apenas cincuenta años?: no podemos existir, no podemos seguir vistiéndonos, exhibirnos como corresponde a nuestro rango; nuestra renta de la tierra ya no nos basta, tenemos que tener más de lo que tenemos, se nos tiene que dispensar del pago de tasas y debemos instituir una ley del trigo que aumente nuestra renta de la tierra. Esto sucedía en 1789, y cuatro años más tarde ¿no oisteis hablar de la tenería de Meudon donde los desnudos se vestían con trajes confeccionados con piel humana? Que el cielo misericordioso aleje de nosotros tan negro presagio; nosotros podemos ser más inteligentes para no acabar siendo tan miserables».

La aristocracia que trabaja se desarrolla entre la aristocracia sumida en el ocio, y con su «mammonismo» también a ella le espera un triste fin. «Parece que la gente del continente exporta nuestras máquinas, teje el algodón y fabrica para sí, nos expulsa de todos los mercados. Noticias tristes, pero, con mucho, no las que más. Lo más triste, como he oído decir, es que tenemos que ver nuestra existencia nacional subordinada a nuestra capacidad de venta de tejidos de algodón un pico por metro más barato que el resto de los pueblos. ¡Miserable Estado el nuestro para una nación tan grande! Un Estado que, por lo que a mí me parece, a pesar de la introducción de todas las posibles leyes del trigo, a la larga no va a poder sostenerse. Ninguna nación importan-

[140] Legendario manuscrito, anunciador de grandes desgracias.

te puede sostenerse así sobre la cúspide de una pirámide, elevándose cada vez más, empinándose sobre las puntas de los pies. En definitiva, este Evangelio de la riqueza con su infierno de la ganancia no lograda, oferta y demanda, competencia, libertad de comercio, "*laissez faire* y que el diablo cargue con el resto", empieza a convertirse poco a poco en el Evangelio más digno de lástima que jamás haya sido predicado sobre la faz de la tierra. Y aunque las leyes del trigo fueran suprimidas mañana, tampoco habríamos llegado al final, quedaría todavía campo libre para empresas de toda clase. Una vez abolidas las leyes del trigo, liberalizado el comercio, es cierto que cesaría la actual contracción de la industria. Volveríamos a gozar de un período de empresas comerciales y de florecimiento general; el nudo corredizo de la carestía se aflojaría alrededor de nuestro cuello, tendríamos espacio para respirar y tiempo para reflexionar y arrepentirnos, y un tiempo tres veces más precioso para combatir, como si se tratase de nuestra vida, y reformar nuestro equivocado camino, enseñar a nuestro pueblo, educarle y gobernarle; proporcionarle un poco de alimento espiritual, una guía auténtica y un gobierno: sería una era impagable. Efectivamente, nuestro nuevo período de florecimiento se demostrará y, desgraciadamente tendrá que demostrarse según el antiguo método de la «concurrencia y que el diablo cargue con el resto», sólo paroxismo y, probablemente, para nosotros, el último. De hecho si nuestra industria se duplicase en veinte años, nuestra población también se duplicaría en ese mismo período de tiempo; y volveríamos a estar en el mismo punto del principio, solo que seremos el doble que antes y también doblemente, mejor dicho, diez veces más indomables. ¡Ay, dónde hemos ido a caer al final de este zarandeo por la inmensidad de los tiempos! donde los hombres se mueven como cadáveres galvanizados, con los ojos inmóviles y vacíos, sin alma, sólo con una febril capacidad industrial y un estómago para digerir. Doloroso resulta el espectáculo del hambre desesperada en las fábricas de algodón, en las minas de carbón y entre los asalariados agrícolas de Chandosse, pero con todo, menos doloroso, para el pensador que esa brutal y sacrílega filosofía de la pérdida y la ganancia, y de toda esa inteligencia vital de la que oímos hablar por todas partes, en las sesiones del Senado, en las disputas de los círculos, en los artículos de

fondo de los periódicos, en los púlpitos y tribunas, proclamada como Evangelio definitivo y digna práctica de la vida humana.»

«Me atrevo a creer que en ninguna época, desde los principios de la sociedad, la suerte de las multitudes, mudas y explotadas, haya sido tan intolerable como hoy. Ni la muerte ni el hambre convierten al hombre en miserable; todos nosotros tenemos que morir, todos nosotros haremos nuestro último viaje en el carro de fuego del dolor; pero ser mísero sin conocer la razón, trabajar hasta el agotamiento por y para nada, tener el corazón consumido y cansado y estar sin embargo aislados, huérfanos, rodeados de un gélido *laissez faire*, morir lentamente durante todo el curso de la vida, emparedados por una sorda, muda e infinita injusticia como en el vientre maldito del toro de Falarides, esto es y seguirá siendo intolerable para todos los hombres creados por Dios. ¿Y nos maravillamos de una Revolución francesa? ¿de la gran semana? ¿del Cartismo inglés? Realmente, a poco que reflexionemos, qué singulares resultan los tiempos que vivimos.

Si en tiempos tan singulares la aristocracia se demuestra incapaz de dirigir la cosa pública, es necesario removerla. De ahí la necesidad de la democracia.

«Con sólo abrir los ojos, todo el que quiera puede ver la difusión y qué tipo de difusión ha logrado la democracia, la insidiosa prisa, siempre creciente, con que procede en cualquier campo de las relaciones humanas. Del fragor de las batallas napoleónicas a la salmodia de una reunión pública de comunidad en St. Mary Axe, todo anuncia la democracia.»

Pero ¿qué es en definitiva esto de la democracia?

«Ni más ni menos que la falta de jefes que podrían guiaros, y el sacrificio en esa irremediable carencia, el intento de arreglárselas sin ellos. Libre e independiente lector: nadie te oprime, ¿pero es que no te oprime, quizá, ese estúpido jarro de cerveza? Ningún hijo de Adán te manda ir o venir: pero ese absurdo jarro, pesado licor (*Heavy wet*) puede hacerlo y lo hace. Tú no eres el siervo de la gleba de Cedric,[141] el Sajón, sino de tus propios impulsos animales ¿y sigues hablando de libertad? ¡Cretino integral! La representación

[141] Recte: *Cerdic*, caudillo sajón que conquistó la Britania Meridional en los siglos V y VI.

de acuerdo con la cual la libertad de cada uno consiste en el hecho de poder usar la propia voz en las elecciones y decir: ¿Ves? También yo, ahora, para un ventimillonésimo soy un orador de nuestra Asamblea Nacional de charlatanería ¿Por qué razón los dioses no van a estar de mi parte? Esa representación es una de las más tontas del mundo. Además, la libertad que se adquiere por el hecho de encontrarse recíprocamente aislado, por el hecho de no tener nada que hacer con los demás si no es a través del dinero y los libros mayores, esa libertad, al final, se revela para miles y miles de trabajadores, como la libertad para morir de hambre, y la libertad de *pudrirse* para decenas de miles de vagos. Hermanos, después de varios siglos de gobierno constitucional, nosotros todavía sabemos algo de lo que significa la libertad y de lo que significa la esclavitud. Pero la democracia seguirá su curso libremente, los millones de trabajadores en su necesidad de vivir, en su instintivo, apasionado anhelar una guía, rechazarán la farsa y durante un instante esperarán que les baste con su carencia; pero sólo por un instante. Podéis rechazar la opresión de vuestras falsas autoridades: no os maldigo, sólo os compadezco y os prevengo; pero hacedlo y el gran problema seguirá todavía sin resolverlo, el problema de encontrar una directriz, una guía, entre vuestras auténticas autoridades.»

«"La guía, tal y como hoy la vemos, es desde luego miserable". En el último Comité parlamentario sobre la corrupción, la opinión de las más sanas y prácticas cabezas era la de que parecía imposible evitar la corrupción y que, bien o mal, tendríamos que tratar de ir tirando sin elecciones honestas. ¿Qué tipo de legislación puede dictar un Parlamento que se declara a sí mismo elegido o elegido mediante la corrupción? Corrupción no significa sólo venalidad, sino también deshonestidad, engaño descarado, bróncea insensibilidad en relación con la mentira y la instigación a la mentira. Pero sed honestos, instaurad en *Downing Street* un colegio electoral de acuerdo con los impuestos ciudadanos: tanta población, paga tanto de impuestos sobre las entradas, el valor de las casas es tanto, elije dos diputados, elije un diputado, que puede obtenerse con tanto y tanto dinero; Ispwich, tantos miles de libras esterlinas, Nottingham tantas. así os vais deliciosa y honorablemente arreglando con la compra, sin mentiras. Nuestro Parlamento se declara ele-

gido y elegible mediante la corrupción ¿Qué será de ese Parlamento? Cuando ni Belial ni Belcebú rigen el mundo, un Parlamento así se prepara para nuevos *Reform Bills.* Pero nosotros preferimos probar el Cartismo o cualquier otro sistema, antes que contentarnos con éste. Un Parlamento que se inicia con la mentira en la boca, se cava la fosa a sí mismo. En cualquier momento, cualquier día, en cualquier hora, puede surgir un cartista, Cromwell armado cualquiera que intime a dicho Parlamento: "Vosotros no sois un Parlamento. En Nombre del Omnipotente, ¡Marchaos!"»

Ésta es, según Carlyle, la situación inglesa; una putrefacta aristocracia terrateniente a que «todavía no ha aprendido a estarse tranquila, al menos, a no suscitar desgracias, una aristocracia trabajadora hundida en el afán de lucro; una aristocracia que tendría que ser una asociación de dirigentes de trabajo, de «capitanes de industria», se reduce a un montón de bucaneros, de piratas de la industria, un Parlamento elegido mediante la corrupción, una filosofía de la vida basada en el mero ser espectadores, en el no hacer nada, en el *laissez faire,* una religión exclusivista y maltrecha, un total desinterés por todos los problemas humanos generales, una desconfianza universal en la verdad y en la humanidad, y consiguientemente un universal aislamiento de los hombres en su «burda singularidad», una caótica y desolada confusión de todas las relaciones vitales, una guerra de todos contra todos, una muerte espiritual general, la carencia de «alma», es decir, de auténtica conciencia humana, una clase trabajadora incomparablemente fuerte en una opresión y en una miseria intolerables, en salvaje insatisfacción y rebelión contra el viejo orden social, y de ahí una amenazadora democracia que avanza imparable; por todas partes, el caos, desorden, anarquía, ruptura de los antiguos nexos de la sociedad, por todas partes, vacío espiritual, ausencia de pensamiento y de inercia. Ésta es la situación inglesa. Hasta aquí —dejando de lado algunas expresiones que derivan del particularísimo punto de vista de Carlyle— tenemos que darle la razón en todo. Carlyle ha sido el único de entre la clase *respectable* que, cuando menos, ha mantenido los ojos abiertos a los hechos, cuando menos, ha comprendido exactamente el presente inmediato. Lo cual, realmente, no es poco para un inglés «culto».

¿Cuáles son las perspectivas para el futuro? Las cosas no

van a seguir siendo así, ni pueden, por otra parte, seguir así. Ya lo hemos visto. Carlyle, por la misión misma que ha asumido, no tiene ninguna píldora Morrison,[142] ninguna panacea universal para curar el mal de la sociedad. También en esto tiene razón. Toda filosofía social, hasta que no acaba proporcionando un par de proposiciones a modo de resultado final, hasta que no proporciona una píldora Morrison, resulta incompleta; no necesitamos tanto resultados cuanto *estudio;* los resultados carecen de valor sin el desarrollo que a ellos conduce, lo sabemos perfectamente desde Hegel, y los resultados son más nocivos que útiles cuando se establecen a partir de sí mismos, cuando no se constituyen, a su vez, en premisas de un desarrollo posterior. Pero, aunque sea temporalmente, los resultados tienen que asumir una forma determinada, a través del desarrollo, tienen que irse configurando a partir de un vago carácter indeterminado en pensamientos claros, de modo que, en líneas generales, en una nación tan meramente empírica como la inglesa, no puede evitarse la fórmula de «píldoras de Morrison». Carlyle mismo, a pesar de haber dado cabida en sí a mucho de alemán, y quizá lo suficientemente lejano del craso empirismo, hubiera tenido al alcance de la mano alguna píldora si hubiese sido menos indeterminado y obscuro con respecto al porvenir.

De vez en cuando Carlyle declara que, mientras la humanidad persista en su ateísmo, todo va a resultar inútil e infructuoso, hasta que no haya recreado en sí misma su propia «alma». No ya que vuelva a cristalizar con toda su antigua energía y fuerza vital el viejo catolicismo, o que tenga que mantenerse en pie la religión contemporánea; Carlyle sabe perfectamente que los ritos, dogmas, letanías y truenos del Sinaí no valen, que todos los truenos del Sinaí no hacen más cierta la verdad y que ya no aterrorizan a ningún hombre razonable, que ha desaparecido ya el miedo a la religión, sino que la religión misma tiene que volver a cristalizar de otra manera. Nosotros mismos podemos ver a dónde nos han llevado «dos siglos de gobierno ateo» —desde la «bendita» restauración de Carlos II—[143] igualmente tenemos que darnos cuenta de cómo ese ateísmo se va gastando y consumiendo. Pero ya hemos visto a qué llama ateísmo nuestro

[142] «Morrison's Pills» conocida purga de la época.
[143] Carlos II (1630-1685), rey de Inglaterra y de Irlanda.

autor; no ya a la falta de fe en un Dios personal, sino a la falta de fe en la sustancialidad intrínseca, en el carácter infinito del universo, la falta de fe en la razón, el desesperar del espíritu y de la verdad; su lucha no se centra contra la falta de fe en la revelación de la Biblia, sino contra «la más espantosa falta de fe en la Biblia de la historia mundial». Ese es el eterno libro divino en el que todo hombre, hasta que su alma y la luz de sus ojos se apaga, puede ver cómo escribe el dedo de Dios. Mofarse de esto constituye una falta de fe sin parangón, una falta de fe que deberá castigarse no con el fuego y la lluvia de sal, sino con la imposición de tener que callar hasta que no se tenga otra cosa más interesante que decir. ¿Por qué romper el feliz silencio con el estruendo rechinante? ¿Para poder gritar sólo esas cosas? Si el pasado no contiene en sí ninguna razón divina, sino sólo diabólica irracionalidad, olvidadlo para siempre jamás; a nosotros, que nuestros padres fueron todos ahorcados, mal nos cuadra charlar de huelgas. «La Inglaterra moderna no puede creer en la historia». De todo lo existente, el ojo ve sólo aquello que puede aferrar con las facultades que le son intrínsecas. Un siglo ateo no puede comprender las épocas impregnadas de divinidad. En el pasado (en el medioevo) apenas si distingue una vacía discordia, el señorío universal de la fuerza bruta, y no distingue cómo, al final, coinciden fuerza y derecho, distingue únicamente la estupidez, una irracionalidad salvaje más adecuada a Bedlam[144] que al mundo humano. De donde se deriva, naturalmente, que idénticas cualidades deben continuar e imperar en nuestro tiempo. Millones de seres encerrados en Bastillas, viudas irlandesas que demuestran su propia humanidad a través del tifus; siempre ha sido así o peor. ¿Qué más queréis? ¿Qué ha sido la historia sino el testimonio de una absurda estupidez a través del triunfante charlatanismo? En el pasado no había ningún Dios, no había más que mecanicismo e ídolos caóticos y bestiales. ¿Cómo iba a poder el pobre «historiógrafo filósofo», para el que su siglo está tan abandonado de Dios, «distinguir a Dios en el pasado»?

Sin embargo, nuestro siglo no está tan abandonado.

«Incluso en nuestra pobre y fragmentada Europa ¿es que no se han levantado en estos ultimísimos tiempos voces religiosas, que a la antigua religión, unían una nueva, irresis-

[144] El manicomio de Londres.

tible al corazón de todos los hombres? He conocido algunas de esas voces, de las que no se proclamaron ni llegaron a creerse profetas, pero en las que resonaba plenamente la verdad, naciendo del corazón eterno de la naturaleza, espíritus eternamente venerados por todos aquellos que poseen un alma. Una revolución francesa es un fenómeno; a modo de complemento y exponente suyo, también un poeta como Goethe y una literatura como la alemana son para mí un fenómeno. En la destrucción del viejo mundo profano o práctico por el fuego ¿no podemos ver acaso un presagio y el alba de un nuevo mundo espiritual, origen a su vez de nuevos mundos prácticos, con mucho, más nobles y más amplios? Una vida de antigua dedicación, de antigua verdad y antiguo heroísmo, vuelve a ser posible ahora. Para el hombre moderno aquí se hace visible un fenómeno que en su certeza no puede ser comparado con ningún otro. Existen los acordes de una nueva melodía celeste, y vuelven ahora a ser audibles a través de la jerga infinita y la disonancia de lo que se llama literatura.»

Goethe, el profeta de «la religión del porvenir» y su culto, el trabajo.

Efectivamente, existe en el trabajo una eterna nobleza. Sí, en el trabajo existe una santidad. Y por muy oscurecido que esté, por muy olvidado de su altísima misión, habría esperanza para el hombre, para un hombre que trabajase real y seriamente; en el ocio sólo encontramos la eterna desesperación. El trabajo, aún estando como está, tan degradado, sigue siendo un nexo con la naturaleza. El deseo que impulsa a ver terminado el propio trabajo será más y más la verdad y conducirá a las determinaciones y leyes de la naturaleza. El trabajo es de una importancia infinita. Gracias al trabajo el hombre se completa. Los charcos de agua estancada se remueven; y son sustituidos por campos cultivados y ciudades fastuosas y, esto es lo más importante, el hombre mismo deja de ser un charco de agua estancada y un insano desierto. Reflexionad y comprobaréis que en la más ínfima especie de trabajo toda el alma del hombre se imbuye de una determinada armonía. Dudas, deseos, angustias, inquietudes, ira, la misma desesperación, a modo de infernales cancerberos ocupan el alma del pobre asalariado y el de cualquier otro, pero cuando, libremente, se ciñe a su fatiga cotidiana, todos retroceden gruñendo a sus remotas guaridas.

El hombre es ahora un hombre; el ardor sagrado del trabajo representa para él una especie de fuego purificador, en el que cualquier veneno o el peor tormento se disuelven en una limpia y sagrada llama. Bendito aquél que ha encontrado su trabajo: ya no necesita de más bendiciones. Tiene un trabajo, una finalidad en la vida; lo ha encontrado lo persigue, y ahora su vida recorre un cauce de libre curso, excavado en medio del pantano putrefacto de la necesidad en la existencia, desviando el agua muerta del junco más apartado, transformando el pantano pestilente en un vergel verde y fecundo. El trabajo es vida: en definitiva no tienes más conciencia que la adquirida con el trabajo, lo demás es todo hipótesis, materia de discusiones escolásticas y especulaciones, agotada en vueltas y revueltas lógicas sin fin, mientras no la experimentemos o la fijemos. La acción resuelve cualquier tipo de dudas. Admirable resulta el principio enunciado por los antiguos monjes: *laborare est orare,* el trabajo es culto. Mucho más antiguo que cualquiera de los Evangelios predicados es ese otro Evangelio no predicado, no expresado pero imborrable: trabaja y busca satisfacciones en tu trabajo. ¿Acaso en lo íntimo de tu corazón no existe un espíritu activo y ordenador, una fuerza de trabajo, que quema como fuego dolorosamente ardiente, que no te deja en paz hasta que no lo depliegas, hasta que no cristaliza en los hechos de tu alrededor? Todo lo que es desorden, desierto, tienes que convertirlo en ordenado, regulado y cultivable, obediente a ti y para ti portador de frutos. Donde encuentres desorden, allí reside tu enemigo; atácalo impetuosamente, sojúzgalo; arráncalo del dominio del caos, ponlo bajo tu dominio, el dominio de la inteligencia y de la divinidad. Pero sobre todo, allí donde encuentres ignorancia, estupidez o bestialidad, atácala, abátela, inteligente, infatigable, no descanses si vive mientras vives tú, golpea, golpea, en nombre de Dios: golpea. Trabaja mientras quede luz; cuando llega la noche nadie puede trabajar. Cualquier trabajo auténtico es sagrado; sudor del rostro, sudor de la mente y el corazón, incluidos los cálculos de Kepler, las meditaciones de Newton; todas las empresas heroicas que se cuentan, todas las ciencias, todo el heroísmo del mundo, el martirio, hasta aquella «lucha mortal del sudor cruento», que todos los hombres han llamado divina. Si esto no es culto, entonces, vaya al diablo el culto. ¿Quién eres tú, que durante toda

la vida te estás lamentando del duro trabajo? No te lamentes, el cielo es severo contigo pero no te es hostil, una noble madre, como aquella madre espartana que entregó el escudo a su hijo: ¡Con esto o sobre esto! No te lamentes, los espartanos tampoco se lamentaban. En el mundo sólo existe un monstruo: el ocioso. ¿Cuál es su religión sino la de que la Naturaleza es un fantasma, Dios una mentira y mentira también el hombre y su vida?

Pero también el trabajo se ha precipitado en el torbellino salvaje del desorden y del caos, el principio purificador, clarificador, formativo ha llegado a ser presa de la confusión, del desorden y de la oscuridad. Todo esto nos remite a la cuestión fundamental: al porvenir del trabajo.

¿«Qué clase de trabajo será ese que nuestros amigos del Continente, desde hace tiempo ya, y en forma absurda, andando un poco a tientas, llaman "organización del trabajo"? Tenemos que quitárselo de las manos a los absurdos charlatanes y confiarlo a hombres valientes, inteligentes, trabajadores; hay que empezar inmediatamente, ponerlo en práctica y continuarlo, si Europa, o por lo menos Inglaterra, tiene intención de seguir siendo un lugar habitable. Si tenemos en cuenta a nuestros nobilísimos barones de las leyes del trigo o a nuestros duques eclesiásticos o pastores de almas «con un mínimo de cuatro mil quinientas libras esterlinas anuales, indudablemente, nuestras esperanzas se vienen abajo. Pero ¡valor! todavía quedan muchos hombres honestos en Inglaterra. Tú, indomable Lord de la industria, ¿acaso no te queda un poco de esperanza? Hasta hoy fuiste un bucanero, pero en ese severo entrecejo, en ese indomable corazón que sojuzga el algodón ¿no existen otras victorias, diez veces más nobles?» «Mirad a vuestro alrededor, vuestros ejércitos de todo el mundo han sido presa del amotinamiento, del desorden y la indisciplina; es el crepúsculo de la locura. Ya no quieren marchar hacia adelante según el principio de los seis *pence* al día y de la oferta y la demanda; ya no quieren y, además, están en su derecho. Todos se precipitan en la locura de la venganza; sed vosotros también más razonables. Estos hombres ya no volverán a marchar como una muchedumbre desordenada y molesta, sino como una masa compacta, con auténticos jefes a su frente. Todos los intereses humanos, todas las empresas sociales, al llegar a cierto grado de desarrollo tienen que organizarse, y hoy, el

mayor de los intereses humanos, el trabajo, exige organización.»

Para poner en práctica esa organización, para colocar una guía auténtica y un verdadero gobierno en el lugar de los falsos, Carlyle exige «una auténtica aristocracia», «un culto a los héroes», y plantea como problema importante el de encontrar los «aristos», los mejores, cuya guía pueda hacer confluir la inevitable democracia con la necesaria soberanía.

De los párrafos citados se deduce con suficiente claridad el punto de vista de Carlyle. Toda su concepción es panteísta, y panteísta en el sentido alemán de la palabra, los ingleses no son panteístas sino escépticos; el resultado de toda la filosofía inglesa es la resolución de la desesperanza en la razón, la incapacidad confesada, las contradicciones en las que cae; en última instancia y, consecuentemente, por un lado, una vuelta a la fe, por otro la dedicación a la pura praxis, sin volverse a preocupar de la metafísica y similares. Por lo tanto, Carlyle, con su panteísmo derivado de la literatura alemana, en Inglaterra, constituye un auténtico «fenómeno», un fenómeno bastante incomprensible para los prácticos y escépticos ingleses. La gente le mira con asombro, habla de «misticismo alemán», de una lengua inglesa deformada; otros afirman que detrás de todo eso hay algo más, que a pesar de lo insólito de su lengua, no deja de ser bella, que es un profeta, etc., Pero, en definitiva, nadie sabe qué hacer con todo eso.

Para nosotros alemanes, que conocemos perfectamente las premisas del punto de vista de Carlyle, la cosa está bastante clara. Por una parte, restos de romanticismo *tory* y concepciones humanistas tomadas de Goethe, por otra, la Inglaterra escéptica y empírica; estos factores bastan para deducir toda la concepción del mundo de Carlyle. Como todos los panteístas, Carlyle, todavía no ha salido de la contradicción, y en él, el dualismo resulta tanto más grave cuanto que, desde luego, conoce la literatura alemana, pero no su complemento indispensable: la filosofía alemana, de manera que todas sus opiniones son inmediatas, intuitivas, más schellinguianas que hegelianas. En realidad, Carlyle tiene una gran cantidad de puntos en común con Schelling —pero con el viejo Schelling, no con el Schelling de la revelación.[145] Su concep-

[145] Alusión a la «filosofía de la revelación» de Schelling, ya criticada por Engels en otros escritos anteriores.

ción, como la de Strauss, es igualmente panteísta, coincide con él en el «culto al héroe» o «culto al genio».

En los últimos tiempos, la crítica al panteísmo se ha realizado en Alemania en forma tan exhaustiva que poco nos queda ya que decir al respecto. Las *Tesis* de Feuerbach en los *Anekdota*[146] y los escritos de Bruno Bauer contienen todo lo que a ello se refiere. De modo que nosotros podemos ahora limitarnos a extraer las conclusiones del punto de vista de Carlyle, y mostrar cómo, en el fondo, no se trata más que de una introducción al punto de vista de dicha revista.

Carlyle lamenta el vacío y el carácter insípido de nuestro siglo, la completa corrupción de todas nuestras instituciones sociales. La acusación es justa. Pero la mera acusación no aporta nada y nada concluye. Para remediar el mal es preciso remitirse al origen; y si Carlyle lo hubiese hecho habría encontrado que ese desorden y ese vacío, esa «falta de alma» tienen su fundamento en la misma religión. Por su naturaleza, la religión es la pérdida por parte del hombre y la naturaleza de todo contenido, la trasposición de ese contenido en el fantasma de un Dios sobrenatural, el cual, después a su vez, concede, graciosamente, a los hombres y a la naturaleza un poco de su sobreabundancia. Mientras la fe en ese fantasma sobrenatural se mantenga viva y robusta, por ese camino indirecto, al menos, el hombre logra hacerse con algún contenido. La inquebrantable fe del Medioevo confirió a toda la época una notable energía que no venía de fuera sino que existía ya en la naturaleza humana, si bien en forma inconsciente, todavía sin desarrollar. La fe se fue debilitando poco a poco, la religión se separó de la nueva cultura, pero el hombre todavía seguía sin darse cuenta de haber adorado y divinizado su propia esencia como una esencia extraña. En tal estado de inconsciencia y al mismo tiempo de incredulidad, el hombre no puede tener contenido alguno, así el hombre *tiene que* desesperar de la verdad, de la razón y de la naturaleza, y ese vacío y esa falta de contenido, el desesperar de los hechos eternos del universo, durarán hasta que la humanidad comprenda que la esencia que ha adorado como divinidad es su misma esen-

[146] Cfr. Ludwig FEUERBACH, *Vorlaufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Zurich und Winterthur, 1843, vol II, pp. 62 y sgs.

cia, hasta el momento desconocida, hasta que... ¿pero para qué seguir copiando a Feuerbach?

El vacío ha existido durante mucho tiempo, porque la religión es el acto del autovaciamiento del hombre. ¿Y os maravilláis hoy de que, una vez palidecida la púrpura de la que se amamantaba, disipada la niebla que le circundaba, surja la luz del sol para aterrorizaros?

Además, Carlyle —y esta es la consecuencia inmediata de todo lo anterior— acusa a nuestro siglo de hipocresía y mentira. Es natural, el vacío y la falta de sustancia tienen que estar convenientemente enmascarados y sostenidos con ornamentos, trajes embutidos y armaduras de huesos de ballena. También nosotros atacamos la hipocresía de nuestro mundo cristiano contemporáneo, la lucha contra esa hipocresía, nuestra liberación de esa hipocresía y la liberación del mundo constituyen también nuestro empeño; pero puesto que a través del desarrollo de la filosofía hemos llegado a reconocer dicha hipocresía, y puesto que llevamos a cabo nuestra lucha de una manera científica, la esencia de esa hipocresía, a nosotros, no nos resulta, por lo general, ni tan extraña ni tan incomprensible como a Carlyle. También nosotros remitimos la hipocresía a la religión, cuya primera palabra es ya una mentira. ¿Acaso la religión no se inicia mostrándonos algo humano, afirmando, por el contrario, que se trata de algo sobrenatural y divino? Pero, puesto que sabemos que toda esa mentira e inmoralidad deriva de la religión, que la hipocresía religiosa, la teología, es el modelo original de cualquier otra mentira e hipocresía, queda justificada la extensión del nombre de teología a todo el conjunto de falsedades e hipocresías del presente, como hicieron los primeros Bruno Bauer y Feuerbach. Carlyle tendría que leer sus obras para enterarse de dónde proviene la inmoralidad que infecta todas nuestras relaciones.

Habría que fundar y esperar una nueva religión, un culto panteísta a los héroes, un culto al trabajo: imposible. Todas las posibilidades de la religión se han agotado ya; después del cristianismo, después de la religión absoluta, es decir, abstracta, después de «la religión es cuanto tal» ya no puede surgir ninguna otra forma de religión. El mismo Carlyle comprende cómo el cristianismo, católico, protestante, o en cualquier otra forma que se presente se encuentra irremisiblemente condenado a la periclitación; si conociese

la naturaleza del cristianismo, se daría cuenta de que, después del cristianismo, ya no es posible ninguna otra religión. Ni siquiera el panteísmo. El panteísmo, a su vez, es una consecuencia del cristianismo, inseparable de su presupuesto: al menos el panteísmo moderno, espinoziano, schellinguiano, hegeliano, e incluso el de Carlyle. Una vez más Feuerbach me dispensa del trabajo de proporcionar aquí la demostración.

Como ya hemos dicho, también nosotros tenemos la obligación de combatir la inestabilidad, el vacío interior, la muerte espiritual, la falta de verdad de nuestro siglo; nosotros estamos empeñados en una lucha a muerte contra todo esto, lo mismo que Carlyle, pero tenemos bastantes más probabilidades de éxito que él, porque sabemos perfectamente lo que queremos. Queremos suprimir el ateísmo, tal como se le presenta a Carlyle, restituyendo al hombre ese contenido que había perdido a causa de la religión pero no como un contenido divino, sino humano; y esa restitución en el fondo no es más que el resurgimiento de la autoconciencia. Pretendemos remover todo lo que se proclama sobrenatural y sobrehumano, haciendo así imposible la falta de verdad, porque la pretensión de lo humano y de lo natural de llegar a ser sobrehumano y sobrenatural es la raíz de toda falsedad y mentira. Precisamente por eso hemos declarado la guerra de una vez para siempre a la religión y a las representaciones religiosas, y poco nos preocupa que se nos llame ateos o cosas parecidas. Por lo demás, la definición de ateísmo dada por Feuerbach, sí es exacta: los auténticos ateos son los cristianos y no nosotros. Nosotros no pretendemos atacar «los hechos eternos del universo»; por el contrario, lo que hemos hecho ha sido darles un fundamento real, al demostrar su eternidad y al ponerles al reparo del omnipotente arbitrio de una divinidad que se contradice a sí misma. Nosotros no pretendemos afirmar que «el mundo, el hombre y su vida» sean una «mentira»; por el contrario, son nuestros adversarios cristianos los que ponen en práctica esa inmoralidad, ya que consideran al mundo y al hombre dependientes de la gracia de un Dios, el cual, en realidad, ha sido creado exclusivamente a través del reflejo del hombre en la desierta Hylo de su misma conciencia no desarrollada. Nosotros no pretendemos dudar de la «revelación de la historia» o despreciarla; para nosotros la historia es uno y todo,

y la tenemos en cuenta más que cualquier corriente filosófica anterior, más que el mismo Hegel, al cual, en definitiva, la historia servía únicamente de prueba para su ejemplo lógico de cálculo.

El escarnio con respecto a la historia, el desprecio en relación con el desarrollo de la *humanidad pertenece enteramente* a la parte contraria; son los cristianos los que nuevamente, al «construir una historia del reino de Dios», impugnan la esencia interior de la historia real, y toman en consideración tal esencia únicamente para aquella su historia sobrenatural, abstracta y, además, inventada; ellos son los que a través del perfeccionamiento de la especie humana en su Cristo, imponen a la historia un fin imaginario, ellos son quienes la interrumpen a la mitad de su curso y, en aras de la coherencia, tienen que calificar de vacío sin sentido, y de simple inanidad los dieciocho siglos seguidos. *Nosotros* somos los que reclamamos el contenido de la historia, pero nosotros vemos en la historia la revelación no ya de «Dios», sino del hombre y sólo del hombre. Para entender la maravilla de la naturaleza humana, para reconocer el desarrollo de la especie en la historia, su irresistible progreso, su victoria siempre cierta sobre la irracionalidad de lo singular, su superación de toda la aparente sobrehumanidad, su dura pero victoriosa lucha contra la naturaleza para lograr la libre autoconciencia humana, el reconocimiento de la unidad de hombre y naturaleza así como la libre, autónoma creación de un mundo nuevo basado en las relaciones humanas y morales de la vida, para reconocer todo esto en toda su grandeza, nosotros no necesitamos evocar en primer lugar la abstracción de un «Dios» y atribuirle a él, la belleza, la grandeza, el carácter sublime y la humanidad auténtica; no tenemos ninguna necesidad de ese camino indirecto, no necesitamos imprimir en primer lugar a la verdadera humanidad la huella de lo divino, para estar seguros de su grandeza y de su carácter sublime. Contrariamente, cuanto más «divina» resulta alguna cosa, es decir, inhumana, mucho menos podremos admirarla. Sólo el origen *humano* del contenido nos merece algún respeto; sólo la consciencia de que hasta la más estúpida idolatría contiene, sin embargo, en el fondo, las eternas disposiciones de la naturaleza humana, si bien en forma desfigurada y desnaturalizada, sólo esa consciencia salva la historia de la religión, y especialmente la del Medio-

evo, del repudio total y el aprobio *eterno;* mientras que esa es la suerte de la historia «impregnada de divinidad». Cuanto más «divina», más inhumana, más bestial, y el «divino» Medioevo produjo en realidad la perfección de la bestialidad humana, la servidumbre de la gleba, el *jus primae noctis,* etc. La *irreligiosidad* de nuestro tiempo, de la que tanto se lamenta Carlyle, es precisamente su «plenitud de divinidad». De todo esto resultará claro porque más arriba definí el hombre como la solución del enigma de la Esfinge. Hasta hoy la cuestión planteada era: ¿Qué es Dios? La Filosofía alemana ha resuelto esa cuestión de la siguiente manera: Dios es el hombre. Lo que tiene ahora que hacer el hombre es reconocerse a sí mismo, medir las cosas con respecto a sí mismo, juzgar de acuerdo con su naturaleza, ordenar el mundo según las exigencias de su naturaleza verdaderamente humana, y de esa manera habrá resuelto el enigma de nuestro tiempo. No en regiones ultramundanas, carentes de existencia, no más allá del tiempo o del espacio, no en un «Dios» inmanente al mundo o contrapuesto a él tenemos que encontrar la verdad, sino mucho más cerca, en el pecho del mismo hombre. La peculiar naturaleza es bastante más espléndida y sublime que la naturaleza imaginaria de todas las eventuales «divinidades», las cuales, en realidad no son más que una copia, más o menos oscura y desnaturalizada del hombre mismo. De modo que cuando Carlyle, siguiendo a Ben Jonson dice que el hombre ha perdido su alma y ahora empieza a darse cuenta de dicha pérdida, tendría que decir, para expresar exactamente su pensamiento: en la religión el hombre ha perdido su propia naturaleza, se ha despojado de su humanidad, y se da cuenta ahora, después de que la religión, a través del progreso de la historia empieza a vacilar, de su vacío y de su inestabilidad. Pero no existe otra salvación, el hombre no puede volver a hacerse con su humanidad y su naturaleza más que a través de una gradual superación de todas las representaciones religiosas y de una decidida vuelta, escueta, no a «Dios», sino a sí mismo.

Todo esto está ya en Goethe, en el «profeta», y quien tenga los ojos abiertos puede leerlo. A Goethe no le gustaba ocuparse de «Dios»; la misma palabra le resultaba fastidiosa, Goethe se sentía a gusto sólo en lo humano, y esa humanidad, esa emancipación del arte de los grilletes de la religión constituye precisamente la grandeza de Goethe. Ni los

antiguos, ni Shakespeare pueden compararse con él desde este punto de vista. Pero esa humanidad acabada, esa superación del dualismo religioso resultará comprensible en toda su importancia histórica sólo para quien no le sea extraño el otro lado del desarrollo de la nación alemana, la filosofía. Lo que Goethe sólo podía expresar inmediatamente, por lo tanto, y en cierto sentido, «proféticamente», está desarrollado y justificado en la novísima filosofía alemana. Carlyle también cuenta con las premisas que coherentemente, tienen que conducirle al punto de vista arriba desarrollado. El mismo panteísmo no es sino el primer estadio hacia una concepción más libre, más humana. La historia que Carlyle pone como la auténtica y verdadera «revelación», contiene sólo precisamente, lo humano, y sólo mediante un acto de violencia puede sustraer su contenido a la humanidad y atribuirlo a un «Dios». El trabajo, la actividad libre, en la que Carlyle ve al mismo tiempo un «culto», es, otra vez, un hecho puramente humano, y sólo con la violencia puede ponerse en relación con «Dios». ¿Por qué motivo poner siempre en primer plano una palabra que, en el *mejor* de los casos, lo único que expresa es la infinidad de la inmediatez, y además de eso mantiene la apariencia del dualismo? ¿Una palabra que, en sí misma, es la proclamación de la nulidad de la naturaleza y de la humanidad?

Esto por lo que se refiere al lado interior, religioso del punto de vista de Carlyle. El juicio acerca de lo que llamamos lado exterior, es decir, político-social, se enlaza con él de forma inmediata; Carlyle tiene todavía suficiente religión como para permanecer en una condición de ilibertad; el panteísmo reconoce siempre algo más alto que el hombre en cuanto tal. De ahí su anhelo de una «auténtica aristocracia», de unos «héroes»; como si los héroes, en el mejor de los casos, fuesen algo más que hombres. Si Carlyle hubiese comprendido al hombre en cuanto hombre, en toda su infinitud, no hubiera llegado a pensar en dividir nuevamente la humanidad en dos grupos, ovejas y corderos, regentes y súbditos, aristócratas y plebeyos, señores y pobres diablos, hubiera encontrado la posición exacta del talento no en el gobierno por la violencia, sino en el estímulo y en la guía. El Talento tiene que convencer a la masa de la verdad de las ideas propias, para que no tenga que lamentarse cuando las ponga en práctica. En realidad, la humanidad no da el paso

hacia la democracia sólo para después volver a su punto de origen. Por lo demás, lo que Carlyle dice de la democracia deja muy poco que desear, si excluíamos lo que apuntábamos un poco más arriba, es decir, la falta de claridad con respecto a la meta final, el objetivo de la democracia moderna. Sustancialmente, la democracia no es más que un lugar de paso, pero no hacia una nueva y mejor aristocracia, sino más bien hacia la libertad real del hombre; del mismo modo que la irreligiosidad de la época conducirá finalmente a la completa emancipación de todo aquello que es religioso, sobrehumano, sobrenatural, pero nunca a su restauración.

Carlyle reconoce la insuficiencia de la «competencia, demanda» y «oferta, mammonismo», etc., y está muy lejos de afirmar la absoluta justificación de la propiedad de la tierra. ¿A qué se debe, entonces, que no haya extraído la sencilla conclusión de todas estas premisas rechazando la propiedad en general? La «organización del trabajo» no puede modificar en nada esa situación, mejor dicho, ni siquiera puede llevarse a la práctica sin una identidad de intereses. ¿Por qué entonces, no ha procedido consecuentemente, y no ha proclamado la identidad de los intereses como la única condición humana, dando al traste así con todas las dificultades, con todo lo indeterminado y con toda oscuridad?

En todos sus lamentos, Carlyle no nombra ni siquiera una sola vez a los socialistas ingleses. Mientras siga con sus actuales puntos de vista, sin duda alguna, bastante más avanzados que los del resto de los ingleses cultos, pero siempre abstractos y teóricos, desde luego que no podrá ponerse de acuerdo con sus esfuerzos. Los socialistas ingleses son eminentemente prácticos, y por lo tanto proponen medidas, colonización de la patria,[147] etc., de una forma que viene a ser una especie de «píldoras Morrison»; su filosofía es rígidamente inglesa, escéptica, es decir, dudan de la teoría y se atienen al materialismo en lo que a la praxis se refiere, materialismo sobre el que está basado todo el sistema social. Todo esto no creo que le haga mucha gracia a Carlyle, y sin embargo se muestra tan unilateral como todos ellos. Uno y otros han superado la contradicción exclusivamente *en el interior* de la contradicción; los socialistas en el interior de la

[147] «Kolonisation der Heimat» en el texto original; Owen había llamado *Home-Colonies* a sus Sociedades modelo organizadas en forma comunista.

praxis, Carlyle en el interior de la teoría; y también aquí de forma inmediata, mientras que los socialistas han superado la contradicción práctica, decidida y conscientemente. De hecho, los socialistas siguen siendo ingleses, mientras que lo que tendrían que hacer es limitarse a ser solamente hombres; de todo el desarrollo filosófico del continente sólo conocen el materialismo, ni siquiera la filosofía alemana: este es su defecto y sólo lograrán colmar esa laguna suprimiendo las diferencias nacionales. En cualquier caso, constituyen el único partido en Inglaterra con cierto futuro, si bien, por el momento son proporcionalmente débiles. El Cartismo y la democracia tendrán que coincidir rápidamente, y entonces a toda la masa de los trabajadores ingleses no les quedará otro remedio que elegir entre morirse de hambre y el socialismo.

La ignorancia de la filosofía alemana no puede dejar indiferente a Carlyle ni a su punto de vista. Por su parte es un teórico alemán y, sin embargo, su carácter nacional le impulsa hacia el empirismo; Carlyle se debate en una clamorosa contradicción que sólo puede resolverse desarrollando el punto de vista alemán-teórico hasta sus últimas consecuencias, hasta su total conciliación con la experiencia. Carlyle tiene que dar todavía un sólo paso, pero como ha demostrado toda la historia de Alemania, se trata de un paso difícil, para superar la contradicción en la que se debate. Augurémonos que lo dé, y aunque no es joven, seguro que lo conseguirá, porque el progreso demostrado en su último libro indica lo abierto que se encuentra al desarrollo.

Este libro de Carlyle es diez veces más digno de ser traducido al alemán que no toda la retahíla de novelas que todos los días y a todas horas suelen importarse en Alemania, de modo que no puedo dejar de aconsejar su traducción. Pero que no se precipiten nuestros traductores de profesión. Carlyle escribe un inglés singular, y un traductor que no conozca perfectamente la lengua inglesa obtendría los más ridículos resultados.

Después de esta introducción un poco general, en los próximos números de esta revista [148] intentaré profundizar

[148] Los otros dos escritos sobre la Situación en Inglaterra se publicaron como dos series de artículos en el *Vorwarts!* de París. Cfr. *Die Lage Englands* I. *Das achzehnte Jahrhundert* (El siglo XVIII), en *Vorwarts!* París nn. 70 del 31 de agosto, 72 del 7 de septiembre y 73

más en la situación inglesa y en su problema central, la situación de la clase trabajadora. La situación inglesa es de inconmensurable importancia para la historia y para todos los países: efectivamente, en lo que a las relaciones sociales se refiere, Inglaterra es, con mucho, el más adelantado de entre todos los países.

del 11 de septiembre de 1844; y *Die Lage Englands*. II. *Die englische Konstitution* (La constitución inglesa), *ivi*, nn. 75 del 18 de septiembre, 76 del 21 de septiembre, 77 del 25 de septiembre, 78 del 28 de septiembre, 80 del 5 de octubre, 83 del 16 de octubre y 84 del 19 de octubre de 1844.

La cuestión Judía
por Karl Marx



1. Bruno Bauër, «El problema judío», Braunschweig, 1843. — 2. Bruno Bauer, «La capacidad de los judíos y de los cristianos de hoy para llegar a ser libres», de los «Veintiún Pliegos desde Suiza», a cargo de Georg Herwegh, Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71.[149]

I

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación cívica, a la emancipación política.

Bruno Bauer les contesta: en Alemania nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos egoístas al exigir una emancipación especial para vosotros, en cuanto judíos. En cuanto alemanes tendríais que trabajar para la emancipación política de Alemania, y como hombres por la emancipación humana y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y vuestra ignorancia como una excepción a la regla, sino como su confirmación.

¿O es que lo que pretenden los judíos es que se les equipare a los súbditos cristianos? Entonces reconocen la legitimidad del Estado cristiano, reconocen el régimen de sojuz-

[149] Cfr. Bruno BAUER, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843; Bruno BAUER, *Die Fahigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zurich und Winterthur, 1843. pp. 56-71.

gamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación alemana?

El Estado cristiano sólo conoce privilegios. El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene como judío, derechos de los cuales los cristianos carecen. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio religioso. ¿Acaso él, el judío, abandona el suyo? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abdiquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, con arreglo a su esencia, emancipar a los judíos, pero, además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío, judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación el uno y de recibirla el otro.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue el judío de entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte y que las sientan con tanta mayor fuerza cuanto mayor sea el antagonismo religioso del judío frente a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respecto al Estado, más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ilusoria ley, creyéndose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad, a no participar, por principio del movimiento histórico, a aferrarse a la esperanza en el futuro, que nada tiene que ver con el futuro general del hombre, considerándose a sí mismo como miembro del pueblo judío y al pueblo judío como el pueblo elegido.

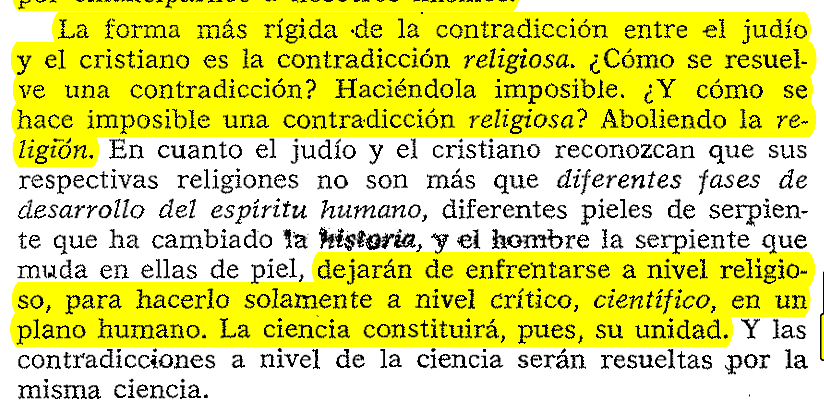
¿En aras de qué, entonces, aspiráis los judíos a la emancipación? ¿En aras de vuestra religión? Se trata de la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? En Alemania, la ciudadanía no se reconoce. ¿En cuanto hombres? No sois tales, del mismo modo que tampoco lo son aquellos a quienes recurrís.

Bauer plantea en términos nuevos el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y soluciones anteriores. ¿Cuál es, se pregunta, *la naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del Estado que tiene que emanciparlo?

Y contesta con una crítica de la religión judaica, analiza la antítesis religiosa entre el judaísmo y el cristianismo y esclarece la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad y con un estilo tan riguroso como eficaz y enérgico.

¿Cómo, pues, resuelve Bauer, la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de un problema equivale a su resolución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión y el resultado resumido es el siguiente:

Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos.



La forma más rígida de la contradicción entre el judío y el cristiano es la contradicción *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una contradicción *religiosa*? Aboliendo la *religión*. En cuanto el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y el hombre la serpiente que muda en ellas de piel, dejarán de enfrentarse a nivel religioso, para hacerlo solamente a nivel crítico, *científico*, en un plano humano. La ciencia constituirá, pues, su unidad. Y las contradicciones a nivel de la ciencia serán resueltas por la misma ciencia.

Efectivamente, el judío alemán se enfrenta con la falta de emancipación política general y con el acusado carácter cristiano del Estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, un alcance general, independiente de las cuestiones alemanas específicas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de *la contradicción entre los prejuicios religiosos y la emancipación política*. La emancipación religiosa se plantea como una condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que tiene que, al mismo tiempo, ser emancipado.

«Perfectamente, se dice, y lo dice el judío mismo, el judío tiene que ser emancipado, pero en cuanto judío, no por que

sea judío, no porque profese principios morales tan excelentes y universalmente humanos, el *judío* desaparecerá, en cuanto tal, tras su condición de *ciudadano*, y será *ciudadano* a pesar de ser judío y de permanecer judío; es decir, será y permanecerá judío, a pesar de ser *ciudadano* y de estar enmarcado en unas relaciones generales humanas: su ser judío y limitado seguirá triunfando siempre y a la postre sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantendrá en pie el *prejuicio*, a pesar de que sobre él dominen los principios *generales*. Pero si queda en pie, dominará, por el contrario, a todo lo demás.» «Sólo engañosa y falazmente, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; la mera apariencia sería, por lo tanto si quisiera seguir siendo judío, lo esencial y lo que acabaría triunfando; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y a la regla.» («*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*», *Veintiún pliegos*, p. 57.)

Veamos, por otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

«Francia —dice— nos ha ofrecido recientemente (Debates sostenidos en la Cámara de los Diputados el 26 de de diciembre de 1840) con relación a la cuestión judía —como, constantemente, en todas las cuestiones *políticas* (desde la revolución de Julio)— el espectáculo de una vida libre, pero revocando su libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, por otra parte, refutando sus leyes libres con los hechos.» («*Judenfrage*», p. 64.)

«En Francia, la libertad general todavía no es ley, la *cuestión judía* aún *no* ha sido resuelta *tampoco*, porque la libertad legal —la norma de que todos los ciudadanos son iguales— se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y la obliga a sancionar la división de los ciudadanos, de por sí libres, en oprimidos y opresores» (p. 65).

¿Cuándo, entonces, va a resolverse para Francia, la cuestión judía?

«El judío dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, como por ejemplo, ir en sábado a la Cámara de Diputados o tomar parte en las deliberaciones

públicas. Habría que abolir todo *privilegio religioso* en general, incluyendo por lo tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando uno o varios, o *incluso, la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de esos deberes debería dejarse a su *propio arbitrio como asunto puramente privado*» (p. 65). «Cuando no haya religiones privilegiadas, la religión habrá dejado de existir. Quitadle a la religión su fuerza excluyente, y ya no habrá religión» (p. 66). «Del mismo modo que el señor Martin du Nord [150] considera la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley como una propuesta dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (derecho perfectamente justificado) la declaración de que la ley sabática no tiene ya fuerza de obligar para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo.» (p. 71).



Bauer exige, por lo tanto, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre abandone la religión en general para emanciparse en cuanto *ciudadano*. Y, por otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no constituye todavía un Estado auténtico, un Estado real. «Indudablemente, la creencia religiosa ofrece al Estado garantía. Pero ¿a qué Estado? *¿A qué tipo de Estado?*» (p. 97).

En este punto se pone de manifiesto la formulación *unilateral* de la cuestión judía.



No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación política* se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de emancipación que se postula. La crítica de la *emancipación política* misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el ámbito de los «*problemas generales de la época*».

Bauer incurre en contradicciones por no elevar el problema a esta altura. Pone condiciones que no tienen su fundamento en la esencia de la emancipación *política misma*. *Formula* preguntas que su problema no contiene y resuelve pro-

[150] Nicolas Ferdinand Martin, llamado du Nord (1790-1847), político francés, ministro de Justicia en 1840.

blemas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: «Su error consistía solamente en partir del supuesto del Estado cristiano como el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» (p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente* el «Estado cristiano» y no el «Estado en general», en que no investiga la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana,* lo que le lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión, carente de espíritu crítico, de la emancipación política con la emancipación humana en general. Y si Bauer pregunta a los judíos. ¿Tenéis, desde vuestro punto de vista, derecho a aspirar a la *emancipación política*? Nosotros preguntamos a la inversa: ¿Tiene el punto de vista de la emancipación política derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta una fisonomía diferente, según el Estado en que el judío viva. En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica.* El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa el cristianismo como su fundamento. Ese Estado es un teólogo *ex profeso.* La crítica es aquí, crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y una crítica de la teología judía. Pero aquí, nos seguimos moviendo en el marco de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* dentro de ellos.

En Francia, Estado *constitucional,* la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de la *emancipación política incompleta.* Al conservarse aquí la *apariencia* de una religión de Estado, aun bajo una fórmula insignificante y contradictoria consigo misma, la fórmula de una religión de la mayoría, la actitud de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica o por lo menos en parte de ellos, pierde la cuestión judía su significado *teológico,* para convertirse en una verdadera cuestión *terrenal.* Solamente allí donde el Estado ha conseguido su total realización, la relación del hebreo, la del hombre religioso

en general, con el Estado político, es decir, la relación de la religión con el Estado, puede presentarse en su particularidad y nitidez. La *crítica* de esta relación deja de ser *teológica* en el momento en que el Estado deja de comportarse teológicamente con respecto a la religión, en cuanto empieza a comportarse como Estado, es decir *políticamente*, con respecto a ella. La crítica se hace entonces *crítica del Estado político*. Y en este punto precisamente, en cuanto la cuestión deja de ser *teológica*, la crítica de Bauer deja de ser crítica. «*Il n'existe aux Etats-Unis ni réligion de l'Etat, ni religion declarée celle de la majorité ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Estat est étranger à touts les cultes*» (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, etc.*, por G. de Beaumont, París, 1835, p. 214).[151] Es cierto que existen algunos Estados norteamericanos en los que «*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la practique d'un culte comme condition des privileges politiques*» (1, c., p. 225). Sin embargo, «*on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme*» (1, c., p. 224). A pesar de lo cual Norteamérica es el país de la religiosidad, como unánimemente nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el británico Hamilton.[152] Por otro lado los Estados americanos nos sirven sólo de ejemplo. El problema estriba en saber cómo se articula una completa emancipación política en relación a la religión. Si hasta en un país de emancipación política completa nos encontramos, no sólo con la existencia de la religión, sino la *existencia vivaz y vital* de la religión ello será la prueba de que la existencia de la religión no contradice la perfección del Estado. Pero dado que la existencia de la religión es la existencia de un defecto, la fuente de ese defecto no podemos seguir buscándola sólo en la *esencia* del Estado mismo. Para nosotros, la religión ya no constituye el *fundamento*, sino simplemente el fenómeno de la limitación terrenal. Por lo tanto, el carácter burdo de la religión del ciudadano libre nos lo explicamos por sus ataduras terrenales. No estamos afirmando que tengan que acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras terrenales. Lo que

[151] Gustave Auguste Beaumont de la Bonninière (1802-1866), escribió junto con Tocqueville, el *Système pénitentiaire aux Etats-Unis*, París, 1833. Autor además de *Marie, ou l'esclavage aux Etats-Unis*, París, 1835, y de *L'irlande sociale, politique et religieuse*, París, 1839 y 1842.

[152] Thomas Hamilton (1789-1842), científico y escritor escocés, autor, en 1833, de *Men and Manners in America*.

afirmamos es que acabarán con sus limitaciones religiosas en cuanto destruyan sus barreras terrenales. No estamos convirtiendo los problemas terrenales en problemas teológicos. Después de haber asistido durante siglos a la disolución de la historia en la superstición, ahora disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión*, para nosotros se convierte en el problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político, al criticar al Estado político, *prescindiendo* de las debilidades religiosas, en su estructura *secular*. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, por ejemplo, con el judaísmo, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos *seculares*, humanizamos la contradicción del Estado con la *religión general*, al ver en ella la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo, y de la *religión* en general. En su forma, a la manera que corresponde a su esencia, el Estado en cuanto *Estado* se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión del Estado*, es decir, cuando el Estado, como tal Estado, no profesa religión alguna, cuando el Estado se reconoce precisamente tal. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión definitiva y coherente, porque la emancipación política no es la forma definitiva y coherente de la emancipación *humana*.

La limitación de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado puede liberarse de un vínculo sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que por ello el hombre sea un *hombre libre*. Tácitamente esto está admitido por el mismo Bauer cuando, a modo de condición de la emancipación política, establece que: «Todo privilegio en general, incluyendo, por lo tanto, el monopolio de una Iglesia privilegiada, debería abolirse, y si alguno o varios o, incluso, *la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de esos deberes tendría que dejarse a su propio arbitrio, en cuanto *asunto puramente privado*». Por lo tanto, el Estado puede haberse emancipado de la religión incluso cuando la *gran mayoría* siga sien-

do religiosa. Y esa gran mayoría no va a dejar de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*.

Pero la actitud del Estado ante la religión, particularmente del *Estado libre*, no es más que la actitud de los *hombres* que forman el Estado ante la religión. De donde se infiere que el hombre, *a través del Estado, políticamente* se libera de una limitación, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esa limitación de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. De donde también puede deducirse que, además, el hombre liberándose políticamente, se libera dando un *rodeo*, liberándose a través de un medio, aunque se trate de un *medio necesario*. Y, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, precisamente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es un mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que transfiere toda su esencia terrena, toda su no-servidumbre humana.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado, en cuanto tal, anula, por ejemplo, la propiedad privada, el hombre declara *abolida* la propiedad privada, de un modo político, cuando suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo y pasivo, tal y como ya se ha hecho en muchos de los Estados de Norteamérica. Este hecho es interpretado con toda exactitud por *Hamilton*, desde el punto de vista político, cuando dice: «*La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria*».[153] ¿Acaso no está idealmente suprimida la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El *censo* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

[153] Cfr. Thomas HAMILTON, *Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerica*, Nach die 3, englische Auflage ubers. von L. Hout. Mannheim, 1834, vol I, p. 146.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con la propiedad privada, sino que, además, la presupone. A su manera, el Estado anula las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* cuando declara el nacimiento, el estado social y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin tener en cuenta esas diferencias, *partícipe por igual* de la soberanía popular, cuando trata a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a *su* modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su *especial* naturaleza. Lejos de acabar con esas diferencias *de hecho*, el Estado existe sólo sobre esas premisas, se siente sólo como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a esos elementos suyos. Por eso Hegel *determina* con toda exactitud la actitud del *Estado político* con respecto a la religión cuando afirma: «Para que el Estado cobre existencia como *realidad moral* del espíritu que *se sabe* a sí misma, es necesario que *se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esa distinción sólo se manifiesta en la medida en que el Estado eclesiástico llega *a separarse*; sólo así, por *encima* de las Iglesias *particulares*, el Estado ha conquistado la *universalidad* del pensamiento, el principio de la propia forma y le da existencia» (Hegel, *Filosofía del derecho*, 1.ª Ed., p. 346).[154] Indudablemente, sólo así, *por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político perfecto es, por su esencia, la *vida* del hombre *en cuanto especie*, en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad burguesa*, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la

[154] G. W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Werke*, Berlín 1833, vol III, p. 346.

que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad.

El conflicto en que se encuentra el hombre, en cuanto seguidor de una religión *particular*, con su posición de ciudadano, y el resto de los hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la escisión *terrena* entre *Estado político y sociedad burguesa*. Para el hombre, en cuanto *burgués* «la vida en el Estado es sólo apariencia o una momentánea excepción contra la esencia y la regla». Indudablemente, tanto el burgués como el judío, se insertan sólo sofísticamente en la vida del Estado, del mismo modo que sólo sofísticamente en la vida el *citoyen* sigue siendo judío o *bourgeois*, pero esa sofística no es personal. Se trata de la sofística del mismo *Estado político*. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la misma que existe entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre político y el hombre religioso es la misma contradicción que existe entre el *citoyen* y el *bourgeois*, entre la *piel de león política* del miembro de la sociedad burguesa y ese mismo miembro.

Bauer deja en pie esa secular pugna a la que, a fin de cuentas, se reduce la cuestión judía, es decir, la relación entre el Estado político y sus presupuestos, aunque se trata de elementos materiales, tales como la propiedad privada, etc., o espirituales, como educación, religión, la contradicción entre el interés general y el *interés privado*, la fractura entre el

Estado *político* y la *sociedad burguesa*, mientras que, sin embargo, polemiza contra su expresión *religiosa*. «Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la sociedad burguesa su existencia y *garantiza su necesidad*, expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio, en general (p. 8).

Confróntese todo el capítulo titulado «la sociedad civil» (pp. 8 y 9), escrito de acuerdo con el esquema de la filosofía del derecho de Hegel. La sociedad burguesa, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

No cabe duda de que la emancipación *política* supone un progreso enorme, y aunque no sea la última forma de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que nos estamos refiriendo a la emancipación real, a la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al privado. La religión ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre, aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y en una peculiar esfera, se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido ahora en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. Ya no se trata de la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su *comunidad*, de sí mismo y del resto de los hombres, lo que *originariamente* era. No es más que el reconocimiento abstracto del carácter particularmente absurdo, de la *extravagancia privada*. El infinito fraccionamiento de la religión en los Estados Unidos, le confiere ya *exteriormente* la forma de un asunto puramente individual. La religión se ha visto derrocada para descender al mundo de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad. Pero no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre entre *público* y *privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa no constituye una fase, sino la coronación de la emancipación política, la cual,

por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *desintegración* del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es el modo *político* de la emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, en cuanto Estado político, del seno de la sociedad burguesa, donde la autoliberación humana aspira a realizarse en forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo en el modo en que procede a la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, a la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como procede a la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos en que la vida política tiene particular conciencia de sí, trata de aplastar a lo que no es sino su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como permanente y el drama político termina, por lo tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.





Efectivamente, el llamado Estado *cristiano* que profesa el cristianismo como religión de Estado y adopta, consiguientemente una actitud excluyente con respecto a otras religiones, no es el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión junto con el resto de los elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía oficialmente la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado*, no logra todavía expresar en forma *profana, humana*, en su *realidad* como Estado el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado* no el cristianismo en cuanto religión, sino sólo el *substrato* humano de la religión cristiana puede conducir a creaciones realmente humanas.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el Cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque todavía apela a la *irrealidad*, a la forma imaginaria de ese meollo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto*, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y de *santificación* de su imperfección. La religión se convierte para él, por lo tanto y necesariamente en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *hipocresía*. Existe una gran diferencia entre que el Estado *perfecto* cuente, entre sus premisas, con la religión, en razón de la deficiencia siempre implícita en la *esencia* general del Estado, o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* en razón de la deficiencia que su *existencia especial* lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en *política imperfecta*. En el primer caso se acusa en la religión la imperfección misma de la *política perfecta*. El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Al revés, puede prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo profano. El llamado Estado cristiano, por el contrario, se comporta políticamente con respecto a la religión y religiosamente con respecto a la política. Y, degradando a mera apariencia las formas de Estado, degrada también la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta antítesis, vamos a examinar la construcción, según Bauer, del Estado cristiano, construcción surgida de la contemplación del Estado cristiano-germánico.

«Últimamente —dijo Bauer— suelen invocarse para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano, esas sentencias de los Evangelios que el Estado [actual] no sólo no acata, sino que tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente» [en cuanto Estado]. «Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué postulan de hecho esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien, todo eso es lo que postula y lleva a cabo el Estado

cristiano. Este Estado ha hecho suyo el espíritu del Evangelio, y si no lo predica con las mismas palabras con que es expresado en el Evangelio, es porque sencillamente, manifiesta ese espíritu en formas estatales, o sea, en formas derivadas de la esencia del Estado y de este mundo, pero que quedan reducidas a mera apariencia, en ese renacimiento religioso que se ven obligadas a experimentar. Ese Estado es la repulsa del Estado que se lleva a cabo bajo las formas estatales» (p. 55).

Bauer sigue después demostrando cómo el pueblo del Estado cristiano es, sencillamente, un no-pueblo, que no posee más que una voluntad, pero cuya verdadera existencia reside en el jefe al que se ha sometido, cuyo origen y naturaleza, sin embargo le es extraño, es decir, fue instituido por Dios, sin cooperación por su parte, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra suya, sino revelaciones positivas, de las que su caudillo tiene absoluta necesidad, así como de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, escindida en infinidad de círculos particulares formados y determinados por el azar, distinguibles y distintos entre sí por sus intereses, peculiares pasiones y prejuicios, y que reciben como si se tratara de un privilegio la autorización para deslindarse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Bauer mismo dice después. «Cuando la política no pretende ser más que religión, no puede ser política, lo mismo que no podemos considerar como asunto doméstico el acto de fregar cacerolas si lo hiciésemos a modo de rito religioso.» (p. 108). Pues bien, en el Estado cristianogermánico la religión es un «asunto doméstico» del mismo modo que los «asuntos domésticos son religión». En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

La separación del «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio» es un acto *irreligioso.* El Estado que hace hablar al Evangelio con las palabras de la política, con palabras diferentes de las del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no frente a los hombres, cuando menos frente a sus mismos ojos religiosos. Al Estado que profesa el cristianismo como suprema norma, que tiene la *Biblia* por *Constitución,* se le deben oponer las palabras de la Sagrada Escritura, porque la Escritura es Sagrada hasta en la letra. Ese Estado, lo mismo que la *basura humana* sobre la cual descansa,

incurre en una aguda y dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas frases del Evangelio que «no sólo no acata, sino que *tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente*». Y ¿por qué no quiere disolverse completamente? El Estado del que hablamos no puede contestar ni contestarse esta pregunta. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la realidad de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto oscuro y problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho cuando obliga al Estado que especula con la Biblia a que reconozca lo erróneo de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si se trata de *fantasía* o *realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines *terrenales*, a los que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo. Dicho Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la Iglesia católica. Frente a ella, frente a una Iglesia que considera el poder secular como su brazo armado, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que afirma ser el imperio del espíritu religioso.

En el llamado Estado cristiano la *alienación* tiene valor, pero no sucede lo mismo con el hombre. El único hombre que vale, el *rey*, es un ser específicamente diferente, distinto del resto de los hombres, un ser de por sí religioso, directamente relacionado con el cielo, con Dios. Los vínculos que se establecen aquí siguen siendo vínculos basados en la *fe*. Por lo tanto, el espíritu religioso, realmente, todavía no se ha secularizado.

Pero el espíritu religioso tampoco puede llegar a secularizarse *realmente*, porque ¿qué es ese espíritu sino la forma *no secular* de un determinado grado de desarrollo del espíritu humano? Pero el espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del cual es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *profana*. El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no

secular, de sus miembros, puesto que es la forma ideal del *grado humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo.



Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo existente entre la vida individual y la genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en la medida que el hombre se comporta con respecto a la vida del Estado, localizada en el más allá de su individualidad real, como con respecto a su verdadera vida; religiosos en cuanto que, aquí, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en la medida en que, en ella, el hombre, no *sólo* un hombre sino cualquier hombre, equivale a un ser *soberano,* a un ser supremo; sin embargo, se trata del hombre en su forma más burda y asocial, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como vive y vegeta, tal y como se encuentra corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y elementos más inhumanos; en una palabra, se trata del hombre que aún no es un genérico ser *real.* La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, el carácter soberano del hombre real, en cuanto ser extraño, diferente del hombre real, es, en la democracia realidad sensible, presente, máxima profana.





En la democracia perfecta, la misma conciencia religiosa y teológica tiene tanto más valor religioso y teológico cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más se refiera, siempre aparentemente, al espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, cuanto más es una vida real en el más allá. El cristianismo adquiere la expresión *práctica* de su significado religioso-universal, en la medida en que las más dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo y, más todavía, por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de la religión general, de cualquier religión (cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la variedad religiosa.





Queda, por lo tanto, de manifiesto cómo la emancipación política de la religión deja en pie la religión, aunque no



una religión privilegiada. La contradicción en que se encuentra cualquier fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que *una parte* de la *contradicción general secular entre el Estado político y la sociedad burguesa.* La perfección del Estado cristiano viene dada por el Estado que se reconoce como tal y hace abstracción de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no equivale a la emancipación del hombre real con respecto a ella.

De modo que, nosotros, contrariamente a Bauer, no decimos a los judíos: vuestra emancipación política es imposible sin una radical emancipación radical de vuestro judaísmo. Más bien les decimos: ya que os es posible emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, la emancipación *humana* no equivale a la *emancipación política.* Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción en la que incurrís no radica en vosotros, sino en la esencia y en la *categoría* de la emancipación política. Si seguís presos de esa categoría, entonces quiere decir que estáis participando de un proceso de sujeción general. Del mismo modo que el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente con respecto a los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derecho de ciudadanía dentro del Estado.

Pero si el hombre, a pesar de ser judío, puede emanciparse políticamente, adquirir derechos de ciudadanía dentro del Estado ¿puede reclamar y obtener los llamados *derechos humanos*? Bauer lo *niega.* «El problema estriba en saber si el judío, en cuanto tal judío, es decir, el judío que confiesa por sí mismo que se ve obligado por su esencia verdadera a vivir eternamente aislado del resto, es capaz de obtener y conceder a los demás los *derechos generales del hombre.*»

«La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata al hombre, sino que el hombre la va conquistando en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido anteriormente educado. Los derechos humanos no son, por lo tanto, un regalo de la Naturaleza, un regalo de la historia precedente, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que

la Historia, hasta el momento, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos».

«Ahora bien. ¿Puede realmente el judío llegar a poseer esos derechos? Mientras siga siendo judío la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, le une al resto de los hombres y le disocia de los judíos y, a través de esa disociación declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera esencia suprema ante la cual tiene que relegarse a un segundo plano la esencia humana».

«Y del mismo modo, al cristiano le es imposible, en cuanto tal, garantizar ninguna clase de derechos humanos.» (pp. 19-20).

Según Bauer, el hombre, si quiere obtener los derechos generales del hombre, tiene que sacrificar el «*privilegio de la fe*». Detengámonos un momento a examinar los llamados derechos humanos, los derechos humanos en su auténtica forma, en la forma que les confirieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses. En cierto modo, esos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con el resto de los hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el Estado. Esos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los *derechos cívicos*, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, consecuentemente, y a modo de ejemplo, la del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto que diferentes de los *droits du citoyen*.

Entre esos derechos figura el de la libertad de conciencia, el derecho a la libre práctica de cualquier culto. *El privilegio de la fe* es expresamente reconocido, tanto como *derecho humano*, como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: «Nul ne droit être inquieté pour ses opinions même religieuses», y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho humano: «La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché».



16

La *déclaration des droits de l'homme, etc.*, 1795, incluye, entre los derechos humanos, art. 7: «Le libre exercice des cultes». Más aún, en lo que se refiere al derecho de hacer públicos sus pensamientos y opiniones llega a decirse: «La nécessité d'ennoncer ces *droits* suppose ou la presence ou le souvenir récent du despotisme». En relación con este punto puede consultarse la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9, párr. 3, «Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le tout Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalment être en train de suivre, instituer o soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme.»

Constitution de New Hampshire, arts. 5 y 6: «Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien ne peut être l'equivalent. De ce nombre son les *droits* de conscience»[155] (Beaumont, op. cit., 213-214).

La irreconciliabilidad de los derechos del hombre con la religión está tan poco implícita en el concepto de los derechos del hombre que, lejos de ello, el *derecho a ser religioso*, a ser religioso de cualquier manera, a practicar el culto de la religión propia, está expresamente enumerado entre los derechos del hombre. *El privilegio de la fe es un derecho universal del hombre.*

Los *droits de l'homme*, los derechos del hombre, en cuanto tales, se distinguen así de los *droits du citoyen*, de los derechos del ciudadano. ¿Quién es el *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa.* ¿Por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama «hombre», simplemente hombre, y por qué sus derechos se llaman *derechos del hombre*? ¿Cómo se explica esto? Podemos explicarlo remitiéndonos a las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, a la ausencia o a la falta de la emancipación política.

En primer lugar constatamos el hecho de que los llama-

[155] Las citas de la Constitución de Pensilvania (1776, modificada en 1790) y de la Constitución de New-Hampshire (de 1778), Marx las saca de G. A. BEAUMONT, *Marie*... cit., pp. 213-214.

dos *derechos del hombre*, los *droits de l'homme* en cuanto distintos de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La constitución más radical, la de 1793, puede afirmar:

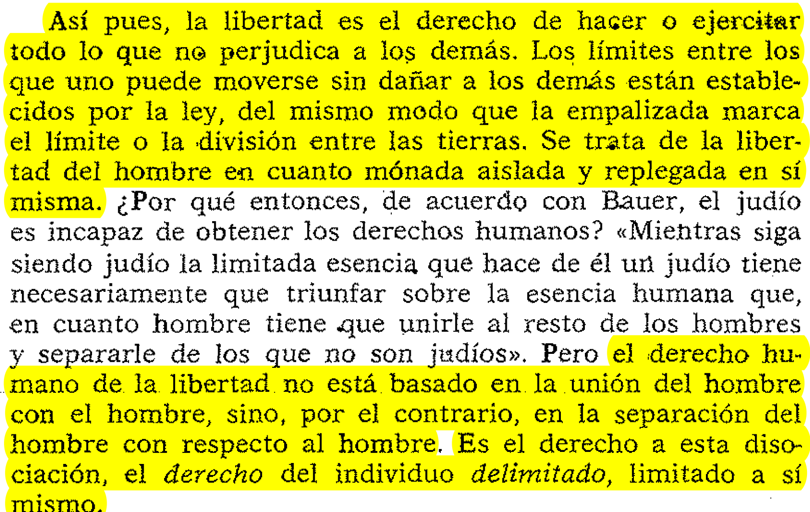


Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:

Article 2: «Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: *l'egalité, la liberté, la sûreté, la propriété*».

¿En qué consiste la *liberté*?

Article 6: «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui» o, de acuerdo con la *Declaración de los Derechos del hombre* de 1791: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui».





Así pues, la libertad es el derecho de hacer o ejercitar todo lo que no perjudica a los demás. Los límites entre los que uno puede moverse sin dañar a los demás están establecidos por la ley, del mismo modo que la empalizada marca el límite o la división entre las tierras. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. ¿Por qué entonces, de acuerdo con Bauer, el judío es incapaz de obtener los derechos humanos? «Mientras siga siendo judío la limitada esencia que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre tiene que unirle al resto de los hombres y separarle de los que no son judíos». Pero el derecho humano de la libertad no está basado en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el *derecho* del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Art. 16: (Constitución 1793): «Le droit de *propieté* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Así pues, el derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (à son gré), sin atender al resto de los hom-

bres, independientemente de la sociedad, del derecho del interés personal. Esa libertad individual y su aplicación constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama por encima de todo el derecho humano «de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber, que todo hombre se considere por igual mónada y a sí misma se atenga. La Constitución de 1795 define del siguiente modo esa igualdad, de acuerdo con su significado:

Art. (Constitución de 1795): «L'egalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse».

¿Y la *sûreté*?

Art. 8 (Constitución de 1795): «La sûreté consiste dans la protection accordé par la societé à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés».

La *seguridad* es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de *policía*, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En ese sentido Hegel califica a la sociedad burguesa de «el Estado de la necesidad y del intelecto».[156]

El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, *la garantía* de ese egoísmo.

Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de

[156] Hegel, op. cit., vol. VIII, p. 242.

su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Resulta extraño que un pueblo, que precisamente empieza a liberarse, que empieza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration* de 1791); y más aún, que repita lo mismo en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y viene, por lo tanto, imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Déclaration des droits de l'homme*, etc., de 1793). Pero este hecho resulta todavía más extraño cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos; que, por lo tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como individuo particular; que, por último, no se considera como *verdadero* y *auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.



«Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme». (*Déclaration des droits*, etc., de 1791, art. 2). «*Le gouvernement* est institué pour garantir a l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles». (*Déclaration*, etc., de 1793, art. 1). Por lo tanto, incluso en los momentos de entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política aparece como simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. En realidad, su práctica revolucionaria se encuentra en flagrante contradicción con su teoría. Así por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza «la liberté *indefinie* de la presse» (Constitution de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho humano a la libertad indivi-

dual, pero ello no es óbice para que se anule totalmente la libertad de prensa, pues, «la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique» (*Robespierre jeune, Histoire parlamentaire de la Revolution française*», par Buchez et Roux, t. 28, pág. 159);[157] es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre en cuanto individuo, debiendo, por lo tanto, abandonarse tan pronto como contradice a su *fin*, a esos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como el planteamiento correcto de la relación, quedaría por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación, presentando el fin como medio y el medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

El enigma se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado extraño al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Se caracteriza por una sola palabra. El *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo, la posesión, o la familia, o el tipo y el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Desde este punto de vista, determinaban las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que viene a ser lo mismo, sus relaciones de separación o exclusión del resto de las partes integrantes de la sociedad. Efectivamente, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al nivel de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *parti-*

[157] Cfr. BUCHEZ et ROUX, *Histoire Parlamentaire de la révolution française*, París 1834-1836.

culares en el interior de la sociedad. A pesar de todo, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido feudal; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado, y convertían la relación *particular* de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación universal con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían su actividad y situación burguesas determinadas en su actividad y situación universal. Como consecuencia de esta organización, la unidad del Estado, en cuanto conciencia, voluntad y actividad de la unidad estatal, el poder general del Estado aparece necesariamente como asunto *particular* de un soberano aislado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó ese poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó al Estado político en asunto *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad burguesa.* Escindió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra los *elementos materiales y espirituales* que forman el contenido vital, la situación burguesa de estos individuos. Liberó de sus ataduras al espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida burguesa a la que se había unido y lo constituyó en la esfera de la comunidad, de la actividad *universal* del pueblo, en ideal independencia con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida burguesa. Las *determinadas* actividades y condiciones de vida descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la cosa pública en cuanto tal pasó a ser ahora de incumbencia general de todo individuo, y la función política su función universal.

Pero la puesta en práctica del idealismo del Estado fue, al mismo tiempo la puesta en práctica del materialismo de la sociedad burguesa. La supresión del yugo político fue al mismo tiempo la supresión de las ataduras que sujetaban el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación



política fue contemporáneamente, la emancipación de la sociedad burguesa de la política, de la apariencia misma de un contenido universal.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento: en el *hombre*. Pero en el hombre que constituía realmente su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este hombre, miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

La libertad del egoísta y el reconocimiento de esa libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido de vida.

Por lo tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad, sino que obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes —cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo *en uno y el mismo acto*. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *casual* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por lo tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta con respecto a la sociedad burguesa, con respecto al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como con respecto a la *base de su existencia*, como con respecto una *premisa* que ya no es posible seguir razonando, y, por lo tanto, como ante su *base natural*. Finalmente el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre en cuanto persona *alegórica, moral*. El hombre



real sólo se reconoce bajo la forma del individuo *egoísta;* el hombre *verdadero,* sólo bajo la forma del *citoyen abstracto.*

Rousseau describe, pues, certeramente, la abstracción del hombre político, cuando dice:

«Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine,* de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces *propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autri». («*Contrat social*», lib. II, Londres, 1782, pág. 67.) [158]

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano de las relaciones, al *hombre mismo.*



La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente,* y, de otra parte, al *ciudadano del Estado,* a la persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico,* en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política,* sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.



[158] Cfr. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social.* Londres, 1782, Libro II, cap. VII, *Du legislateur,* p. 67.

II

Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres (Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden)

Por Bruno Bauer. («Ventiún pliegos», pp. 56-71.) [159]

Bajo esta forma trata Bauer la actitud de *la religión judía y la cristiana*, como su actitud ante la crítica. Su actitud ante la crítica es su relación con «la capacidad para ser libres».

De donde se desprende: «El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, a saber, su religión, para superar la religión en general», es decir, para llegar a ser libre; «el judío, por el contrario, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo, con la culminación de su religión, con un desarrollo que permanece extraño a él». (p. 71).

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas para alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más clara: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?* La pregunta desde luego, ya no es: ¿libera al hombre el judaísmo o el cristianismo?, sino más bien la contraria: ¿Qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

«Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de la religión en general, es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad» (p. 70).

Sigue tratándose, para el judío, de una *profesión de fe*, que ya no es la del cristianismo, sino la de la disolución del cristianismo. Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la esencia judía.

Después de que Bauer, al final de la «Cuestión judía», concibiera el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole por lo tanto «solamente» una significación religiosa, era de prever que también la

[159] Cfr. Bruno BAUER, *Die Fahigkeit der heutigen...* cit., pp. 56-71.

emancipación de los judíos se convirtiese, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como *toda* su esencia. De aquí que concluya con razón: «El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada», cuando supera todo su judaísmo (p. 65).

La actitud de los judíos y los cristianos es, por lo tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa el hecho deja de ser injurioso. La emancipación del judío no es de por sí una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la tarea del cristiano, la Crítica de los Sinópticos y la Vida de Jesús,[160] etc.

«Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus propias manos, pero la historia no deja que nadie se burle de ella.» (pág. 71).

Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento *social* específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.



Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío del sabbat* como hace Bauer, sino en el *judío de todos los días.*

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento terrenal del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés egoísta.*

¿Cuál es el culto terrenal practicado por el judío? El *comercio.* ¿Cuál su dios terrenal? El *dinero.*

[160] Cfr. Bruno BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.* Leipzig-Braunschweig, 1841-42, 3 vols., y David Friedrich STRAUSS, *Das Leben Jesu,* Tubingen, 1835-36, 2 vols.

Pues bien, la emancipación del *comercio* y el *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por lo tanto, con la posibilidad de su existencia, haría imposible la existencia del judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, por otra parte, cuando el judío reconoce como nula esa esencia práctica suya y trabaja en su anulación, trabaja al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana.

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo, un elemento *antisocial presente* de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene, necesariamente, que llegar a disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo.*

El judío se ha emancipado ya a la manera judía. «El judío que en Viena por ejemplo, sólo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio». Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa.

«Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o todavía no se inclinan ante él lo suficiente, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales.» (B. Bauer, «*Judenfrage*», p. 114).

No se trata de un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judáica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino en la medida en que *el dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

El devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre, informa por ejemplo el coronel Hamilton: «es una especie de *Laocoonte,* que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón,* al que no adora solamente con sus labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no

es a sus ojos más que una inmensa bolsa, y estas gentes están convencidas de que no tienen en este mundo otra misión que llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan llevan a la espalda, de un lado para otro, por decirlo así, su tienda o su escritorio, y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de los otros».[161]

Más aún, el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica una expresión inequívoca y normal, tanto que la misma *predicación del evangelio* y la enseñanza de la doctrina cristiana se ha convertido en un artículo comercial, y el mercader quebrado comercia con el evangelio como el evangelista enriquecido se dedica a sus negocios: «*Tel que vous voyez à la tête d'une congregation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a debuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissè la chair pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle*». (Beaumont, I. c., pp. 185, 186).[162]

Según Bauer, el hecho de que, en teoría, se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que, en la práctica, posee un inmenso poder y ejerce una influencia política *al por mayor*, aunque se le menoscabe *al detall*, constituye una situación ambigua. («Judenfrage», pág. 114).

La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en su esclava.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda implícita en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, el judaísmo, se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y en ella ha experimentado su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro particular, no es

[161] Cfr. Tt. HAMILTON, *Die menschen und die sitten*, cit., vol. I, pp. 109-110.
[162] Cfr. Beaumont DE LA BONNINIÈRE, *Marie*... cit., p. 185.

sino la manifestación particular del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino gracias a la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña.

¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por lo tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte hasta la letrina en objeto de ley divina. La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa* y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por lo tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria.

La concepción de la naturaleza forjada bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable «que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros del aire y las plantas de la tierra, pues también la criatura debe ser libre.» [163]

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia

[163] Cfr. Leopold RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Berlín, 1839, vol II p. 207. Thomas Munzer (1488-1525), reformador «comunista», dirigente de los campesinos insurrectos alemanes. Cfr. ENGELS, *La guerra de los campesinos* ya citada y Ernst BLOCH, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *real y consciente*, la moral del hombre de negocios. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es objeto de comercio.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de negocios en general.

La ley arbitraria y gratuita del judío no es sino la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, arbitrarios y gratuitos, de los ritos puramente *formales* de los que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y su infracción está *castigada.*

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo que Bauer descubre en el Talmud, es la relación del mundo del interés individual con las leyes que lo dominan, y cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes estriba, necesariamente en la abolición constante de la ley.

El *judaísmo* no pudo seguir desarrollándose como *religión,* no pudo seguir desarrollándose teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, por su propia esencia, encontrar su coronación en la teoría, sino solamente en la *práctica,* precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podia crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su actividad, porque la necesidad práctica, cuyo cerebro es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía aleatoriamente, sino que se ha *ampliado* con el sucesivo desarrollo de las condiciones sociales.

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano.* Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa llegar a separarse totalmente de

la vida del Estado, desgarrar todos sus vínculos genéricos con el egoísmo, con la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos enfrentados los unos a los otros atomística y hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por lo tanto, el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo había llegado a superar el judaísmo real sólo en apariencia. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, en cuanto religión completa, llevase a término *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su general dominio y hacer del hombre y la naturaleza enajenada, objetos *alienables*, vendibles, objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a ataduras religiosas sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles el significado de una esencia ajena: el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, es por lo que la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por lo tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad

actual, donde encontramos la esencia del judío de hoy, no en cuanto esencia abstracta, sino en cuanto esencia altamente empírica, no sólo en cuanto limitación del judío, sino en cuanto la limitación judáica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con el tráfico y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo.*

Panorama de los periódicos alemanes
Diario apógrafo de Ferdinand Coelestin Bernays[164]

«Y la paja se convirtió en estiércol».

Es evidente que, denigrando los periódicos alemanes, sustancialmente, ejercemos una actividad secundaria. Son el hedor de todo lo putrefacto en la gran charca de agua podrida que es Alemania. ¿Por qué no remover el fondo más profundo, por qué no confesar abiertamente que vuestros señores grandes, y pequeños, todos, no pueden ni siquiera reinar con el liberalismo paralítico que vosotros en Alemania, y sólo en secreto, llamáis libertad y derecho, por qué no tienen capacidad para ello?

¿Es que hay que volver a explicar minuciosamente lo que ya sabéis por vosotros mismos? Conocéis vuestro miserable Estado, del mismo modo que las amantes débiles y raquíticas conocen el suyo y sois igualmente incapaces de hacer nada por cambiarlo. Vuestros reyes y señores, vuestros funcionarios y domadores dicen: así lo queremos nosotros; vuestros representantes estatales: nosotros no podemos cambiar las cosas; y vosotros mismos: no queremos cambiar porque el estiércol está caliente.

Estad tranquilos, alemanes, quiero curaros algunas de vuestras llagas. Os contaré un par de historias auténticas, y después podréis darme la razón, me diréis si habéis hecho méritos para que nos ocupemos tanto de vosotros. Escuchadme.

[164] Como ya se ha dicho en la *Introducción* sólo esta nota puede atribuirse a Bernays. Aunque con alguna duda, a Ruge pueden asignársele las otras siete siguientes, mientras que las cuatro últimas pueden atribuirse a Marx.

Ludovico de Baviera,[165] el fundador de ciudades, se complace en tener un excedente de 32 millones de florines en una gestión financiera, es decir, en no emplear la mayor parte del dinero destinado a la construcción de carreteras y a la enseñanza pública a dichos fines, dilapida esa y otras enormes sumas, derivantes de los impuestos percibidos de más por las necesidades estatales, para fines y caprichos personales: Walhalla, Panteón, Grecia, Canal Danubio-Main, equipamiento de la princesa, palacios pompeyanos, estipendio al príncipe heredero, libros chinos, etc., así como cualquier otra cosa idónea para satisfacer sus reales gustos sin consultar ni a sus queridos fieles, ni a los representantes de la Dieta. El rey y sus ministros Abel y Seinsheim[166] califican ese dispendio de «*ahorro*», y explican a las Cámaras que ya está hecho y que de los 32 millones ahorrados —ingenuo hasta lo increíble— quedan cincuenta y siete monedas. Quizá esto no sea completamente constitucional, pero antes, en Baviera estábamos en el «*terreno de la confianza*» (un terreno del derecho y de la constitución que pertenece a la mitología bávara) de modo que dichos ministros no dudaron un instante en defender ante la Cámara y ante el Tribunal Supremo del rey lo que el *rey* había hecho: pero entonces, a causa de las exigencias extraordinarias para la construcción del ferrocarril, en el futuro, ya no habría más «*ahorros*». Por lo tanto, la cámara no quiere romperse la cabeza a causa de la *legitimidad* del gasto; la Cámara puede «*enterrar ese infeliz conflicto de principios bajo la primera piedra del nuevo edificio de la Constitución*». Si no hacéis nada, estará hasta bien hecho —¡el dinero está gastado! ¿Qué dijeron, a propósito de todo esto, vuestros representantes populares? Los ministros han violado la Constitución, es cierto, y si fuera posible habría que acusarles. La cosa en sí justificaría la denuncia, dijo el decano Friedrich, pero *por deferencia personal para con los señores ministros,* no será él quien la presente. Y así hicieron todos. «Nosotros —sostiene el señor Schwindel, mordiendo la agria manzana— queremos dejar que las cosas pasen», porque una Constitución violada es siempre mucho mejor que nada. Por el momento hay que aprobar el despilfarro. Pero en el futuro nos tenemos que reservar algunos derechos ¿Qué dijo o, mejor dicho, qué pensó el pueblo de esta actuación? Nuestro

[165] Cfr. la nota 27 de este volumen.
[166] Karl von Abel (1788-1859) ministro del interior en Baviera; August von Seinsheim (1789-1869), consejero de Estado en Baviera.

rey —ya se sabe— nuestros ministros nos han engañado, y nuestros representantes parlamentarios son de una lastimosa estupidez; así es pero las cosas mejorarán de año en año, nosotros no tenemos nada en contra, se trata del rey, y nosotros somos los súbditos bávaros del rey. Así es exactamente, el esclavo nunca es mejor que el amo. Antes érais pajas vacías, ahora os habéis convertido en estiércol, y el estiércol proporciona un cierto valor. Tenéis que sucumbir, no servís más que para abonar el terreno.

Sin embargo, quiero contar a los demás un par de cosas, de otro modo acabarán por creerse que son mejores que los bávaros y ponerse orgullosos. En verdad os digo que sois todavía más dignos de lástima que aquel pueblo de capuchinos, bebedores de cerveza, devoradores de sémola y Hambacherns inflados,[167] porque vosotros sois más inteligentes que ellos y toleráis mucho peor los escándalos: en vosotros no es que haya *algo* podrido, en vosotros *todo* está podrido; todo, de arriba abajo, es una gran mentira, y la verdad es que vosotros y vuestro Estado estáis podridos, sois un cúmulo de mentiras, inmundicia. Escuchad, el rey de Prusia también convoca las Dietas, las deja deliberar y suplicar, pero no atiende sus súplicas, no hace lo que aconsejan; como al pueblo, las nutre de aplazamientos que, si les quedara *un solo* punto de carne u orgullo humano, tendrían que escocerles como alcohol. Queréis libertad de prensa y no palos, trabajo y beneficio, queréis ser hombres y vuestro rey os ladra en la cara: «no sois más que súbditos, y estaréis contentos si me complazco en hacer bromas y experimentos con vosotros: os doy un Tribunal de censura, bastonazos en el trasero, la Orden del Cisne[168] y tragedias griegas». ¿No son suficientes novedades a cambio del pan? Vosotros, prusianos pensáis que se trata de un gobierno repelente e infame, probáis un sordo dolor, llegáis incluso a suspirar, sofocados como burlados ilotas; a pesar de lo cual os arrojáis a los pies de cualquier *vapeur* real, aceptáis devotamente cada una de las patadas, os replegáis resignados en vuestras guaridas:

[167] Hambachern, término irónico para designar a los participantes en la fiesta de «Hambach»: el 27 de mayo, junto al castillo de Hambach se reunieron 20.000 hombres que, según lo que dice Mehring «diluyeron sus sentimientos ríos de palabras, quizá truculentas, pero completamente inofensivas». Después los participantes fueron perseguidos por todos los gobiernos alemanes.

[168] Cfr. más adelante la «nota» de Marx, *El comunismo de la Orden del Cisne y el lujo de la Corte de Berlín.*

¡porque el estiércol da calor! Vosotros sabéis todo esto perfectamente. Cuando estáis solos y os consideráis seguros, entonces sois republicanos y comepiedras auténticos, no hay nadie que no admita la vergüenza, todos vosotros habéis comprendido el sistema, todos vosotros lo aborrecéis, pero dicho sistema todavía no ha dejado de ser terrible y soportable para vosotros.

Acudo a vosotros, valerosos habitantes de Baden con vuestra constitución liberal [169] y vuestras ordenanzas municipales, cuyo 25 aniversario habéis llegado a celebrar ahora; no pretendo entreteneros hablando de vuestros representantes liberales, que tan complacientemente se escuchan a sí mismos, que nunca pasan de las portadas del libro de la verdad, y entre los que un *Trefurt* puede estimular la ironía hasta intervenir contra von Itzstein, Sander y Rindeschwender [170] y pronunciarse por la emancipación de los judíos, entre los que todos se divinizan y se dejan idolatrar en las cajas de tabaco y sobre el fuego de las pipas en cuanto han dicho un octavo de lo que en realidad piensan... No, no, lo único que quiero es contaros una anécdota que vosotros mismos me habéis contado en voz baja: la historia de la corte legítima, con todas las reminiscencias del gran duque Ludovico,[171] de Kaspar Hauser,[172] del origen del más legítimo de todos los grandes duques, el «filo-*burgués*» Leopoldo,[173] la historia de vuestro cuerpo constitucional de oficiales —en pocas palabras: vuestra tan perfectamente caracterizada miseria—, la pequeña historieta de la *expulsión del barón judío von Haber*.[174]

El pueblo granducal de Baden había obtenido permiso oficial para representar en público la ópera burguesa *Aniversario de la Constitución*. Dado que el argumento carece de la mínima profundidad de ideas, de verdad concreta y de ac-

[169] La Constitución de Baden, firmada el 22 de agosto de 1818 por el Gran Duque Carlos, fue obra de Friedrich Nebenius.

[170] Liberales moderados de Baden. Entre ellos, el más conocido: Adam von Itzstein.

[171] Ludwig Wilhelm August, gran duque de Baden (1763-1830), murió sin heredero y le sucedió su hermanastro Leopoldo (de Hochberg).

[172] Kaspar Hauser, alemán, de origen y final misterioso. Aparece en 1828 en Nuremberg y murió en 1832, probablemente asesinado. Su vida inspiró a muchos poetas y dramaturgos.

[173] Karl Leopold Friedrich, gran duque de Baden (1790-1852), sucedió a su hermanastro Ludwig en 1830, moderadamente liberal, iniciador de reformas.

[174] Moritz von Haber. No aparecen noticias en los repertorios biográficos alemanes.

ción, sólo se podía poner en escena en forma paralítica y aburrida, cosa que cualquiera que hubiese leído el anuncio teatral, el programa y los periódicos, ya podía suponerse.

El presunto héroe de la obra, el pueblo, había sido en parte absorbido por las filas de los estadistas y en parte también por los mercenarios del aplauso; y los actores que declamaban los monólogos con su característica mediocridad, sin arte y sin entusiasmo tenían que sofocar su cólera, debida al hecho de que el noble público, la corte del gran duque con sus funcionarios y oficiales, al que se pretendía asombrar con una logradísima representación, por el momento se mantenía en su habitual contención.

Pero tanto la corte como el señor von Blittersdorf [175] y su séquito se habían engañado: la esperanza de poder sacar algo útil del negocio había fracasado frente al aburrimiento y la falta de peligros del 22 de agosto,[176] y ya nos habíamos visto en la triste necesidad de renunciar a una demostración contra el tono grandilocuente, aunque sin sustancia, del héroe augustiano, cuando el margrave Guillermo,[177] un enemigo del partido noble en el poder, por propia iniciativa, empezó a maldecir de la Constitución y del pueblo. Nosotros también podemos recitar la comedia, gritó a sus oficiales, y mucho mejor que ellos. Que *nuestro* argumento sea la revolución; nosotros mismos, la corte, la nobleza y los oficiales, los comediantes y los plebeyos formamos nuestro público, un judío la víctima; valor: si representamos mejor que vosotros y no nos aplaudís, hago traer los cañones; quiero demostraros lo que quiere decir aburrirnos en el aniversario de la Constitución. Dicho y hecho. Quince días después, la comedia burguesa inicia la comedia noble, representada hasta el fin con creciente placer y furor.

Las escenas se suceden rápidamente unas a otras; el pueblo no respira, abre la boca y la nariz de loco estupor.

La gran duquesa Sofía,[178] en íntimo coloquio con el señor barón Mauricio von Haber. El agente del Don Carlos charla con la noble señora acerca del destino de su señor y de la

[175] Friedrich Karl L. von Blittersdorf (1792-1861), primer ministro de Baden desde 1835 a 1848, apoyó a toda la reacción y a su vez fue apoyado por los austríacos.

[176] «Veintidós de agosto»: fecha de la firma de la Constitución de Baden. Véase nota 169.

[177] Wilhelm Ludwig August (1792-1859), margrave de Baden.

[178] Sophie Wilhelmine, princesa de Suecia, en 1819 se casó con Leopoldo de Baden. Tuvo tres hijos varones.

pretendida banalidad de la *Gaceta Semanal Alemana,*[179] fundada por él; sobre las rodillas sostiene Sofía al más pequeño de sus hijos con su amor legitimista, cuya cabeza, cubierta de rizos negros, proporciona al judío la dulce convicción de que la oscura sangre oriental no se opone a la unión con la pálida linfa germánica. Una vez más una mirada tierna, un apretón de manos, y el señor von Haber deja a la princesa para no volverla a ver. En el castillo, viéndole venir, se encolerizan los cortesanos por su suerte; la guardia, frente a la que tiene que pasar, soldados y oficiales, maldicen al judío y mascullan blasfemias entre dientes cada vez que tienen que formar delante del «*hebreucho*» que va de paseo con la niñera. La felicidad convierte a von Haber en presuntuoso e indiscreto: supone que toda Alemania le está mirando porque se ocupa del dinero de Don Carlos y porque siempre siembra la discordia entre los grandes potentados: y tiene razón, cosas así son las que le interesan al pueblo alemán. Se pavonea delante de los oficiales, se saca pequeñas notas del bolsillo: «*Esta es de Sofía*», apuesta por el color del traje con que aparecerá por la noche en el baile de la corte aumentando hasta la venganza la envidia de los oficiales y los guardias de la corte, que hasta ahora eran los únicos autorizados a tales servicios de amor. El margrave Guillermo insiste en que el judío tiene que ser expulsado de la corte aumentando hasta la venganza la envidia de los oficiaciales contra él; tienen que declararle deshonesto, les está prohibido verse con él en ningún baile y debe ser tratado como vil e infame. Las dos razas de nobles se enfrentan venenosamente: victoria o muerte; los comediantes se ponen violentos y se calientan, improvisan, la comedia se convierte en una cosa seria; un arrojado ruso se alinea con el judío privado de sus derechos, se bate con el teniente von Goeler,[180] que se presta a pasar por el angel vengador del gran duque; y ambos se matan en un duelo de carniceros en el que el español Sarachaga actúa de agente policíaco.

El destino se enfrenta con el maravilloso Guillermo: el barón hebreo, el intruso en la legítima estirpe vive, y Goeler está muerto. Destino, te desafío: el judío tiene que morir y mis oficiales tendrán que degollarle a traición.

[179] *Deutsche Wochen-Zeitung.*
[180] Los «Goler von Ravensburg» eran una eminente familia de Baden.

Cae la noche, los oficiales y su servidumbre de librea se reúnen bajo el estandarte de *Mückenschnabel*[131] conocido presidiario liberado, al efecto; todo su séquito con hoces y jarras de vitriolo, meretrices enroladas entre las prisas, cargadas de piedras, sigue al cuerpo de oficiales del gran duque. La patrulla y la música militar reciben la orden de no recorrer el camino habitual frente a la casa de Haber; en una cervecería cercana al cuartel, la mesnada se entusiasma por la acción militar a base de cerveza, que acaba convirtiéndose así en una guerra santa; otra escena conmovedora: los oficiales se aprietan al pecho ardiente de venganza sus limpiabotas y las malas mujeres de sus soldados, Mückenschnabel llora lágrimas de alegría entre los brazos de un tímido teniente y al grito de guerra: «*Op, op*», «*Por el honor del duque*», «*Abajo los judíos*», la banda se precipita en la casa de Haber. El piso de abajo es inmediatamente destruido, rompen todo, cajas y armarios despedazados; la familia estaba allí reunida; von Haber se salva escapando por la parte trasera de la casa y la banda, que le gusta revolucionar, se lanza contra otras casas de judíos. El partido noble en el poder, a cuya cabeza está Blittersdorf, que no ha previsto absolutamente nada de lo ocurrido, teme a Metternich y no sabe cómo justificar el exceso frente a la Confederación; por lo tanto, mete a Haber en la cárcel y se proclama rápidamente que el pueblo ha querido vengar a von Goeler y hacer una manifestación contra la emancipación de los judíos. A los liberales todo eso, incluso les parece plausible y, en el primer delirio de alegría, consideran la revolución como una demostración del pueblo contra la legitimidad personificada en Haber ¡Qué inocencia! El margrave Guillermo, aunque ha representado su papel estupendamente, casi muere de rabia al ver cómo vuelve a escapársele el judío; el espía español impreca nuevamente contra la víctima aplastada, la persigue en su fuga —*el destino no está muy convencido del honor de la familia de los soberanos de Baden*— muere la *Gaceta semanal alemana* y von Haber mata a su enemigo.

Durante toda la tragedia, el jefe del Estado no pierde en ningún momento su habitual dignidad. El Estado personificado en Leopoldo continúa bebiendo tranquilo su champaña y mantiene una total neutralidad. Al día siguiente de la destrucción de la casa del judío, por primera vez después de

[131] «Muckenschnabel»; literalmente «aguijón de mosquito».

mucho tiempo, atraviesa la ciudad al lado de Sofía, sofocando así, piensa, todas las voces malintencionadas.

Y tú también, pueblo mío de Baden, permaneciste neutral; gritas viva la Constitución aunque los oficiales te corten las orejas; devoras los opúsculos de nobles indeseables que al día siguiente te llaman infame y te matan a sueldo, te retiras modestamente a un rincón de la *Gaceta de Karlsruhe*[182] y declaras que tú no has sido malo: porque el estiércol da calor.

Ocho días después de haber escrito el trozo anterior me vienen a las manos dos piezas justificativas que no puedo dejar inutilizadas, y que constituyen el epílogo apropiado.

La primera es el ACTA FINAL DE LA CONFERENCIA MINISTERIAL DE VIENA DEL 12 DE JUNIO DE 1834.[183] Con ella puede arrancarse definitivamente el velo que cubre los ojos de los liberales y los constitucionales: ¡Si ahora no ven es porque no les da la gana! Desde 1834 todo el partido constitucional ha sido declarado ilegal, hace diez años, por lo tanto, que deja que, delante de él, se represente una comedia pueril; se cree que los gobiernos hablan en serio cuando se muestran hostiles a él; no se da cuenta de que ya fue anteriormente condenado. Hace diez años que *está resuelta desde arriba* la cuestión del presupuesto, y sin embargo en la Cámara de Baviera el conflicto aparente sigue y sigue; hace diez años que, con respecto a los gastos anticipados de los excedentes del presupuesto, la Confederación estableció el principio de *fait accompli*, y la Cámara de Baviera todavía ladra. De igual manera, a los representantes de Baden, se les ha dejado con las manos vacías en lo que se refiere a la *cuestión de la admisión,*[184] a todos en general con respecto a cualquier perspectiva de tener *jurados, libertad de prensa* y el derecho al *rechazo de los impuestos;* se nos ha dicho que no hagamos jurar a los militares sobre la Constitución: en pocas palabras, se ha establecido el principio de que la legislación confederal de cualquier género ate las manos a los representantes, es decir, con otras palabras, que cada príncipe confederado, que para su país es el trozo necesario de Confederación, do-

[182] La *Karlsruker Zeitung*, órgano del gobierno de Baden.
[183] Véase su texto, publicado por Bernays, más arriba, en este volumen.
[184] Se refiere a «la cuestión de la admisión» en las Dietas y Parlamentos regionales a los funcionarios. Cfr. texto publicado aquí por Barnays.

mine en forma absoluta. Por lo tanto, cuando el rey de Hannover[185] revocó expresamente la ley fundamental del Estado, lo que hizo fue *expresar* honestamente todo lo que, en realidad, ya se había hecho mucho tiempo atrás: si los demás no lo hacen, su generosidad es sólo aparente; aquí, como allá, esa generosidad ya no existe. Por eso el rey de Hannover es incluso mejor que los demás, porque ha tenido el valor del delito; los demás son viles, muy viles, porque tienen miedo a los esclavos, a los alemanes, el pueblo más cobarde de la tierra.

El segundo documento, que lo saco del suplemento a la *Gaceta de Tréveris* (n. 14),[186] proporciona una impresión mucho más alegre. No necesita de ninguna explicación.

«Alta Renania, 7 de enero. En la residencia de Karlsruhe se ha producido una nueva alarma, cuyo motivo, sin embargo no se ha logrado saber. El jardín del príncipe heredero, con la residencia de campaña de *S. A. R. la señora gran duquesa*, ha sido esta vez testigo de un atentado, del cual hasta los mismos golfos de la calle habrán tenido que avergonzarse. En una hermosa noche ha sido destruido todo el mobiliario de palacio, los espejos despedazados, rajados los divanes y, sobre los muebles, se han escrito las groserías más asquerosas. Los habitantes de Karlsruhe todavía no han salido de su asombro, y se hacen centenares de suposiciones sin llegar a ningún resultado satisfactorio. Se dice que el gran duque heredero pretende, después de lo ocurrido, tomar posesión de esa propiedad que tan vilmente ha sido profanada.»

Mistificación de los periódicos alemanes

Hace algunos meses leímos en los periódicos unos extraños mentís. En la prensa se daban noticias de falsos embarazos de las reinas y princesas herederas, de falsas asociaciones, de una falsa nave de carga a vapor, de una carta ficticia de Massmann,[187] etc. Ahora, el opúsculo *Historia de escándalos para caracterización del genio alemán de los censores y redactores*,[188] nos aclara el origen de las mistificaciones. El título y el texto del breve escrito son burdos, pero las

[185] El rey de Hannover Ernesto Augusto (cfr. nota 105).

[186] La *Triersche Zeitung*, de Treveris, fundada en 1840, órgano del «verdadero socialismo» y bajo la influencia de Karl Grun.

[187] Hans Ferdinand Massmann (cfr. nota 33).

[188] Cfr. F. C. BERNAYS, *Schandgeschichte zur Charakteristik des deutschen Censoren und Redaktorenpackes* [Mannheim], 1843.

mistificaciones agudísimas. Solían estar tan bien calculadas, con base en las debilidades de los censores y redactores, que a pesar de su colosal improbabilidad fueron inmediatamente publicadas.

La Gaceta del Rin y el Mosela[189] recibe una carta sin franquear, pero con sello noble y firmada, una nota manuscrita del Rey, toda ella escrita en el más puro y fragante de los tonos, con todo el aroma de los obsequiosos periódicos alemanes. La carta contiene la noticia del embarazo de la princesa de la Corona de Baviera:[190]

«Karlsruhe, 17 de septiembre. Según una noticia recién llegada de Aschaffenburg, de la corte de S. M. el rey de Baviera, S. A. R. la princesa de la corona se encuentra en un estado que debe colmar de gozo a toda Baviera». «La estirpe de Wittelsbach,[191] así se espera en Aschaffenburg, pondrá nueva rama en su cepa a cuya sombra el pueblo bávaro vivirá en gloria y paz durante muchos siglos venideros.» (Palabras del manuscrito de S. M., desde Aschaffenburg).

Todos los periódicos repiten la noticia. Al mismo tiempo, el Journal de Mannheim,[192] basándose en la misma fuente, y con las mismas expresiones obligadas, publica la noticia del embarazo de la reina de Grecia.[193] Después vienen las rectificaciones, primero de una mentira con otra, hasta que finalmente «la partera oficial», el *Journal de Frankfurt*[194] indaga sobre el asunto. «Qué lástima me dáis, vosotros, mentirosos», exclama el autor, «y cómo debe doler desmentir dos acontecimientos tan faustos. Pero hasta los niños conocían la imposibilidad de que fuesen ciertos. *Pater noster, Ave Maria* etc., para eso no cabe ayuda posible».

La simulada asociación de templanza para el Palatinado contiene veintidós párrafos detalladamente expuestos, para católicos y protestantes, una introducción histórica y el más depurado estilo burocrático de Baviera. Está demasiado detallado como para que podamos citarlo, pero la carta que

[189] La *Rhein und Moselzeitung*, de Colonia.
[190] Mathilde de Baviera, hija de Ludovico I y de Teresa de Sajonia-Hildburghausen; se casó con el gran duque Ludovico de Asia.
[191] La estirpe de Wittelsbach, estirpe dinástica a la que se remonta la casa real de Baviera; principio de la estirpe fue el margrave Liutpoldo de Baviera, muerto en el 907.
[192] El *Mannheimer Journal*, órganos del partido constitucional de Baden. Oponente de la *Mannheimer Abendzeitung*.
[193] Amalia de Oldenburg (1818-1875), en el 1836 se casó con Otón de Baviera, rey de Grecia.
[194] El *Frankfurter Journal*, de tendencia liberal pequeño burguesa.

el señor Bernays hizo escribir a Massmann desde Berlín en el *Journal* de Mannheim sí tenemos que transcribirla.

«Berlín 19 de septiembre. Querido, querido F... ¿ves con qué solicitud pienso en tí? Ayer quería haberte mandado la carta pero no lo hice a fin de poder contarte lo brillante que ha sido la revista realizada hoy por el rey, antes de la partida del Emperador.[195] Todos los regimientos y la guarnición de Postdam y Sanssouci estaban formados ante un verdadero congreso de príncipes, porque hoy, a primeras horas del día, llegaron inesperadamente los reyes de Sajonia[196] y Hannover[197] (*Señor redactor, qué vergüenza, las dos majestades no estaban en Berlín*) Aunque no soy muy amante del fasto militar y prefiero moverme en los gimnasios con la fuerte juventud berlinesa, he permanecido todo el día en pie, porque sólo en Berlín, el centro de las fuerzas armadas alemanas, pude contemplar un alarde militar como ese. El sexto regimiento de los Húsares (príncipe de Braunschweig) parecía un auténtico escuadrón de oro, el esplendor de las gualdrapas de los caballos deslumbraba de tal forma mis ojos desacostumbrados a semejante espectáculo, que me veía contínuamente obligado a buscar reparo tras el abanico de mi mujer. Mi mujer y yo estamos bien y, cuando mi curso de gimnasia haya terminado, iremos juntos a Rügen. Adiós mi queridísimo F..., consérvate bien y que Dios te proteja».

Sin embargo quien quiera comprender completamente la historia del remolcador y de Ludwigshafen, tendrá que saber que la ciudad de Ludwigshafen consiste en una sola casa y que todo el estilo estaba calculado para hacer reír y tomar el pelo a la *Gaceta estatal Prusiana*.[197] La cosa salió bien y tenía que salir. Al principio se hablaba de las «bendiciones de una paz de treinta años, de la calma y de la sagacidad de los valerosos habitantes del Palatinado, después se detallaba la fortuna de los arriba mencionados y de seis remolcadores a vapor grandes y cuatro pequeños, construidos bajo los auspicios del gobierno, un documento de Ludovico de Baviera encontrado en las excavaciones de los cimientos de la Max burg,[198] y finalmente una frase, que sólo un espíritu iniciado

[195] El zar de Rusia, Nicolás I.
[196] Federico Augusto II, rey de Sajonia.
[197] La Allgemeine Preussische Staatszeitung, órgano oficial del gobierno de Berlín.
[198] «Maxburg»: castillo en ruinas cerca de Hambach, así llamado después que fue regalado, tras su restauración, al príncipe heredero de Baviera, Maximiliano.

en los misterios más profundos del tesoro lingüístico de los periódicos alemanes podría apreciar: «La pura *necesidad* habría fundado Ludwigshafen, si el rey no la hubiera *previsto* abrazando espontáneamente, como si fuese cosa suya, la fundación de esa nueva escala». El artículo dispone los almacenes para la nueva navegación en *K...l*,[199] *Landstuhl* y *Blieskastel*, los puebluchos más miserables en lo más alto del país, por lo menos a unos 1.000 pies sobre el nivel del mar y a más de 20 horas del Rin, sin alterar la geografía de la *Gaceta estatal*, a pesar de lo conocidas que son las alturas del Landstuhl. ¡Cómo iba a tener que desmentir también la *Gaceta estatal* todas estas delicadezas! con lo cual el señor Bernays vencería una apuesta. Con unos amigos suyos el señor Bernays había sostenido que los redactores de los periódicos alemanes valen tan poco como los censores, mejor dicho, son todavía mucho más estúpidos; y que el hecho de que el *Journal* de Mannheim, por ejemplo, sostenga que: «*Hoy nuestra ciudad goza de la inesperada suerte de ver pasar los caballos de Su Alteza Real, el príncipe Carlos, aquéllos* (*caballos*) *que eminentemente preceden al gran señor en las maniobras del Rin.*» «Estos hombres, dice (Bernays), han perdido la última brizna de sentido común con el tra-tran de su deficiente modo de actuar» y apuesta que en los ocho días siguientes hará creer a los redactores de toda la prensa servil quince de las invenciones y mentiras más pueriles que uno pueda imaginarse, invenciones que resultarán evidentemente tales a la primera ojeada de cualquiera que conozca de pasada la situación. ¿En qué forma fue vencida la apuesta? «¿Cómo hice para que los estúpidos creyeran en mis mentiras? dice (Bernays)».

«Me agencié un sello con la corona de conde bajo las letras C. v. R., y otro algo más noble; tomé papel de cartas con corte dorado, laca finísima, he firmado según las circunstancias, barón, conde, consejero del gobierno (vosotros, señores redactores, enderezad sólo las orejas, habéis sido ignominiosamente burlados); en las cartas de acompañamiento decía tener las noticias de «*altos militares*», «*casas de banqueros*», «*caballeros de la corte*», «*de fuente oficial*» o de «*una persona autorizada*», sólo esto ha bastado para permitirme cualquier mentira. Estas fueron las pruebas de lo fundado de mis comunicados; presentados en cada una de las redac-

[199] Nombre incomprensible por defecto de prensa en el original.

ciones por personas siempre completamente ajenas: yo ya tenía muchas pruebas de que la única manera de que fuesen creídos consistía en dar a los hechos un carácter vil, servil e idiota, o mejor dicho, ridículo. De modo que mentí cuanto me pareció, enviando siempre las mentiras más gordas a los redactores *más inteligentes*».

Así pues, las mistificaciones se han convertido en características de este movimiento general, negligente e inmoral, de los periódicos alemanes tal y como ha sido posible demostrar impecablemente. Apostando por su estupidez y vileza, se gana siempre. En el escrito arriba mencionado se han transcrito citas exactas, y si se lee, se acabará perdonando al escritor su grosería. Uno se equivoca sólo si se considera a los censores y redactores (*il faut donc que je vive!*) como fenómenos aislados. Nuestros compatriotas, los buenos alemanes, son sus mismos censores y en masa constituyen los redactores de su propia ignominia; sus periódicos son siempre tan nobles como ellos y el hecho de que se declaren «eminentes» los caballos, con toda la seriedad del mundo, se adecua perfectamente a la conciencia que los alemanes tienen de los políticos a quienes sirven. Indudablemente, esa servil seriedad se muda en la más cruel de las ironías; el autor de las historias escandalosas ha dado ya la salida; solamente nosotros podremos ir más allá de la legítima realidad antes de obtener algo. Precisamos de un impetuoso viento del oeste que ponga mesas y bancos patas arriba; hoy por hoy no vive un Hércules que pueda limpiar de un solo manotazo el establo. «El estiércol da calor».

Burdo desprecio de Alemania y de la lengua alemana

En el *Journal de Frankfurt* del día 7,[200] algunos de nuestros amigos protestan contra el «burdo desprecio de Alemania y de la lengua alemana». Tienen toda la razón del mundo. Nada está más justificado que el miedo a ver, en su total y nocivo crecimiento espiritual en el aire de Alemania, la lengua desacreditada, vejada, incluso, por los escritores mejor intencionados; y no hay mejor forma de dar testimonio del propio respeto por Alemania que con el descrédito decisivo de la lengua que utilizan sus servilistas periódicos. El des-

[200] Cfr. *Frankfurter Journal*, Frankfurt 7 de enero 1844.

crédito más burdo de Alemania, por el contrario, es el sistema dominante, que trata las leyes de la humanidad como los escritores dominantes las leyes del estilo. Se han convertido en juguetes del arbitrio de cada uno.

El sistema produce el estilo, de modo que para hacernos una idea del sistema, lo único que tenemos que hacer es fijarnos en el que adopta cualquier periódico alemán. Toda Alemania escribe en los periódicos en el mismo estilo cancilleresco de su estado de desorden oficial. El aire alemán lo produce, y cualquiera que lo respire está expuesto al contagio. Conservar ese estilo es lo mismo que conservar el sistema. De modo que el problema es de máxima importancia; y no sólo el Congreso de Karlsbad, sino todo el pueblo así lo ha comprendido y se ha aprovechado de las bendiciones de una censura vieja como el mundo. En estos últimos tiempos está teniendo lugar una revolución formal contra la lengua alemana. Entre todos los periódicos, la *Gaceta Prusiana* se revela como el más revolucionario. Se encuentra en permanente rebelión contra todas las leyes de la lengua. La prensa diaria alemana hace tiempo que se emancipó de las leyes de la lógica, de todo lo que hay de positivo en la filosofía, de las ideas del tiempo y sobre todo, de cualquier contenido humano. De manera que no queda más que la lengua, la lengua en calidad de recipiente de la sensatez popular existente antaño y respetada, incluso, en Alemania.

La *Gaceta Prusiana* del 12 de diciembre de 1843 reproduce un artículo de la D. A. Z.[201] de la Westfalia no prusiana, porque se trata de una expresión particularmente feliz y de orientación digna de mención: el artículo explica el fenómeno del «Estado cristiano». El autor encuentra que «existe una *diferencia tan grande* en la interpretación del Estado cristiano, que todavía carecemos de la unificación acerca de su real y auténtico concepto, tal y como su múltiple aplicación podría hacernos suponer». La comprensión, sigue más adelante, «se hace tanto más importante cuanto menos fácil nos resulta llegar a una *solución* en algún sentido *feliz y favorable* de una cantidad de embarazosas cuestiones vitales, sin haber aclarado completamente aquel concepto».

Desde que existen los Estados, han existido los Estados cristianos, si bien sólo recientemente nos hemos visto obligados a reconocer el hecho. El autor califica de cristiano a

[201] *Deutsche Allgemeine Zeitung*, de Leipzig.

un Estado «en el que la mayoría de la población es cristiana»; los judíos le molestan, si no, diría en el que sólo existen cristianos. «Un jefe de Estado no cristiano, *una legislación que introdujese el fetichismo y la poligamia,* una administración que exigiese el juramento de un *súbdito cristiano* sobre el Corán, sería totalmente inadmisible en un Estado cristiano, *tal y como puede demostrarse fácilmente,* única y solamente *porque* el Estado es un Estado cristiano: *una demostración* de *ulteriores* motivos resultaría completamente superflua. *Parece que todo esto es evidente,* del mismo modo que a una persona con vista normal no dejaría de parecerle raro la existencia de un árbol azul en un bosque verde». Pero si «naciese», y empezara a crecer ¡Y uno lo viera! Oh, árbol azul, cuántos «motivos» habría de tu parte para «aducir la prueba» de que el pobre alemán tendría frente a sus ojos verde y amarillo, si es que «viera despuntar» ese estilo. Sin embargo, quizá nadie viese el fenómeno, «fenómeno que, pensándolo bien, parecería tan evidente que nos permitiría dejar de lado todos los motivos considerados como suficientes para hacer superflua una prueba posterior, y asimismo nos permitiría aclarar y hallar solución a esa cuestión vital con una sola razón; quizás en Alemania todavía nadie se ha dado cuenta del estilo de la *Gaceta Prusiana,* precisamente porque no hay nadie que la lea. El habitante de la Westfalia no prusiana, que desgraciadamente todavía tiene que ser conquistado por el prusiano cristiano, está directamente detrás del árbol azul. «Aun cuando hoy la comprensión de la realidad del Estado cristiano nos parece natural y al alcance de la mano, no siempre fue así en todos sitios, porque si no, el Estado cristiano no tendría tantos opositores. Para explicar que un concepto, una percepción, puede en general encontrar oponentes, tenemos que observar»: un asno que percibimos en una realidad, y un león que lo destruye sería el opositor de esa realidad. El habitante de Westfalia procede, en su estilo y en su lógica, tal y como lógica y estilo se han ido desarrollando en Prusia y al margen de la muerte de Hegel, dividiendo los oponentes de su percepción en tres categorías:

1. Se dice: «Vuestro Estado cristiano todavía no existe para nada.

2. No puede existir ningún Estado cristiano, el Estado cristiano carece de sentido.

3. No debe existir ningún Estado cristiano.»

Ahora bien el autor comentado no empieza con el 1, sino con el 2 y el 3.

«Ambos», dice «son la misma cosa, sólo que unos niegan la posibilidad del Estado cristiano, los otros *no lo quieren a ningún costo*». No lo quieren ¡Sólo porque es imposible! ¡Serán descarados! ¡Pero qué sentido en el no-sentido! Negar su existencia de poco sirve, si cree negar su posibilidad, lo cual no impide que se desee; todo lo que pretende el cristiano es igualmente imposible, y sin embargo, lo pretende. Está loco, es un puro no-sentido, pero en eso estriba el método.

«Los ideales cristianos también tienen que permanecer imposibles, nunca tienen que ser alcanzados», dice la *Gaceta Prusiana*, «la caridad cristiana, por ejemplo, *no se basa en una hermandad patriótica, ni tampoco en una pura comunidad de intereses*, sino en la igualdad en el cielo, es decir, en la imposible hermandad de los hombres». Finalmente con «cristiano» no se hace referencia a ningún grado superior, *no se contrapone el Estado cristiano al Estado malo*, sino al Estado judío, mahometano; y ahora el habitante de Westfalia, con victoriosa elocuencia concluye así: «Confiamos en haber posibilitado a nuestros adversarios *ad* 1 —porque de 2 y 3 ni siquiera podemos hablar— que nos comprendan cuando decimos: "Vivimos en un Estado cristiano, porque aunque nosotros, es decir, nosotros en Alemania, no hemos tenido los soberanos más cristianos, más católicos y más creyentes, sin embargo, el nacimiento del carácter cristiano de todo el país alemán coincide, por decir de alguna manera, *con la hora del nacimiento del carácter del reino alemán*"» y con la de la muerte. La locura del mundo trastocado, la rebelión contra la razón, el mismo estilo del viejo reino ha sobrevivido al viejo reino, su carácter continúa viviendo tras las espaldas de su existencia, bajo los vacuos cerebros de la raza germánica; y sólo el estilo humano, la formación humana del cerebro y de la lengua, la hora de la muerte de esa falsa cultura westfálica y berlinesa señalarán el nacimiento de una humanidad alemana.

El progreso en Alemania, y la forma de encontrarlo aventado en los periódicos

Hasta las mismas dimisiones de las Dietas en Prusia podrían calificarse de progresos en la medida en que dichas di-

misiones han tenido lugar en todas partes y más incivilmente de lo acostumbrado. Merecen una observación particular. Aquí, nosotros señalamos una cantidad de noticias sobre sus «justificaciones positivas». El rey de Prusia ha concedido que varios miles de tálers sean empleados en la fundación Santa Isabel de Erfurt y que se intente obtener algo de las hermanas de la caridad; además, ha dispuesto que se realice una colecta en Prusia occidental, de casa en casa, tanto entre los católicos como entre los protestantes, para construir, con lo que se saque, una capilla a San Adalberto que, en el 997 llevó el cristianismo a aquella zona, precisamente en el lugar donde le mataron los antiguos prusianos por una innovación tan intempestiva. El rey de Baviera ha anunciado, a través de su *Hoja de anuncios de la Baja Franconia*[202] que se conceda subsidio a los padres del Santo Sepulcro mediante colectas en las iglesias. El rey de Prusia ha ordenado volver a crear la Orden del Cisne, y a este fin, él mismo ha redactado una orden pormenorizada. Los científicos suevios interrumpen la publicación de sus *Anales del presente*,[203] y fundan una «revista del pasado»,[204] periódico cuyo objetivo es demostrar cómo el viejo Würtemberg sigue en el mundo. El rey de Prusia funda una galería de hombres famosos y a este fin ha adquirido a la Galería de Dresde el Paolo Veronés que representa un alano blanco, anticipando así proféticamente los tratos con el gran Schelling. Este retrato filosófico, cuyo valor artístico intrínseco es muy grande, abrirá la galería. Seguirá un segundo cuadro en el que está Schelling con la alforja de mendigo llena de Jacob Böhm,[205] etc., en el momento de llevar la filosofía de la verdad revelada a la metrópoli de la ciencia alemana, y un tercero que le representa como escritor popular para niños. Por el momento es suficiente, al menos hasta que los cristianos más jóvenes no hayamos logrado la fama de Schelling. Por lo demás, en Prusia se protesta generalmente porque los píos se preocupan demasiado por los negocios de Estado y porque, consecuentemente hay pocas posibili-

[202] El *Intelligenzblatt von Unterfranken.*

[203] Jahrbucher der Gegenwart. Redactor A. Schwegler, Stuttgart, 1843. Tubinga, 1844-46.

[204] La *Revue der Vergangenheit.*

[205] Jacob Bohme (1575-1624), zapatero de profesión, famoso filósofo místico.

dades de proseguir la galería de hombres famosos y amados de Dios. Los berlineses dicen:

> Interrumpís demasiado a menudo el servicio divino, hombres santos:
> Haced de modo que la oración sea permanente. Veréis entonces que el mundo os deja en paz.

Los periódicos acaban de contar malamente todos estos síntomas de la historia alemana. Temen que operando así con ellos se dé el decisivo paso del pensar al fantasear, del filosofar al vivir. Tras el decreto que introduce nuevamente la Orden del Cisne, en el estilo de una oración y de un sermón cristiano, la *Gaceta Prusiana* continúa sin entusiasmo en su viejo estilo. Los hombres del progreso, los dos reyes alemanes, parece que no encuentran el cálido apoyo al que querrían recurrir. Igualmente poco ha sido apreciado el principio socialista «sobre la vía de la formación de la sociedad para aliviar los dolores físicos y morales», que el rey ha puesto al final de su discurso. En su breve gobierno el rey ha realizado la experiencia de todo lo que puede emprenderse con el Estado, por lo tanto, esta grandísima sociedad es maciza, y él mismo es el jefe; consecuentemente, ahora justifica uniones más pequeñas, manejables y bonitas; y la Orden del Cisne, que pretende «la profesión de la verdad cristiana con la acción», es evidentemente lo que de otro modo se llama el Estado cristiano. Lo cual absorberá toda la sociedad del Estado, convirtiéndolo así en algo superfluo.

Voltaire, Schiller y Goethe

La D.A.Z.[206] del día 8 vuelve a expresar, una vez más, su indignación por los sermones no patrióticos de los banquetes de Dresde y declara que no tiene nada contra el comer, pero sí —todo lo imaginable— contra los discursos que se dicen en tales ocasiones. El corresponsal reclama contra la perversión de calificar de «confusa» la lengua alemana, y contra la mala suerte del público que, por primera vez, y con su germánico desdén, también ha permanecido «confu-

[206] Cfr. *La Deutsche Allgemeine Zeitung*, Leipzig, 8 de enero de 1844.

so». Nosotros, a quienes no se nos oculta la dificultad de ser completamente claros en alemán, confiamos en ser comprendidos inmediatamente, si observamos que el señor corresponsal que oyó los discursos de Dresde tiene las orejas mal hechas y el corazón, que no se ha desbordado inmediatamente, muy indeciso. Con toda su germanicidad, el corresponsal hubiera podido aportar inmediatamente la prueba de saber qué es el «espíritu». No lo hizo cuando tan fácil le hubiera resultado: para saberlo, lo único que le habría hecho falta era conocer a Voltaire. Entonces no hubiese considerado como un reproche, sino como un gran honor, ser su sucesor, porque eso significa, ni más ni menos, tener espíritu y dominar el propio siglo. Voltaire se merece el odio de todo lo que hay de limitado en Europa; el hecho de que disfrute de ese odio, lo único que hace es demostrar su grandeza. Goethe y Schiller tienen tras de sí el siglo de Iluminismo, y sólo por esa razón no son honrados con tales persecuciones, porque ni sus principios, ni sus conclusiones emergen en forma tan persuasiva. Además de esto, es que ningún poeta es original. No tiene que destruir el viejo mundo, su profesión no es la de *encontrar* principios, sino la de *desarrollarlos* y llevarlos a las masas. Los únicos originales son los pensadores. Naturalmente, sin embargo, tan honroso es llevar a la práctica un gran principio como establecerlo. Por lo demás, resulta totalmente comprensible que la fábula de que Voltaire haya sido precisamente una mona, le guste al corresponsal de la D.A.Z.; así no tiene ni siquiera necesidad de desesperarse por no ser un gran escritor.

El suplemento a la «Gaceta de Augusta» del...

¿Es que nadie sabe explicarme el mar de la teología? Me produce mareo la niebla que llena el periódico.

«Suevia se llama el mar, los vicarios guían [las naves.
Todos en el archipiélago buscan la isla —la [parroquia:
En el nombre de Cristo Dios y Schelling su [profeta,
Sin Schelling y sin él moriría de aprendiz».

Heinrich April

Emigración irrespetuosa

Los periódicos alemanes protestaron anticipadamente contra una literatura alemana en París y demostraron un profundo desprecio al darse cuenta de que algunos escritores alemanes se habían vuelto hacia París: ¡Qué desconsideración! ¿Acaso los alemanes no cuentan con filósofos como Bülau, Kolb, Schmidt, Schuster, Becker, Schneider, Schäfer y Rellstab? ¿No cuentan acaso con Mosen y los profetas Heller, Pfenning y Schimmelpfennig? ¿O con profetas menores como Schelling, Gutzkow y Laube? ¿Y con los apócrifos Göschel, Henning, Gabler y Gruppe?[207] ¿Y con los libros del rey de Baviera, los discursos, los brindis, los decretos, los *camaradas del Walhalla,* la carta a [Nikolaus] Becker y, finalmente, con las poesías?

> «Cuando por la noche me meto en la cama
> suelo leer a Goethe, cuando me levanto por
> la mañana, entonces Schiller, te leo a ti».

¿Y ahora decís que os hemos dejado plantados? Os dejamos en vuestro reino, permitidnos nuestra pobreza. ¡Qué desconsideración, echarnos de menos! Pero, además, ¡qué geografía tan defectuosa! Abrid el mapa. ¿Alsacia no es alemana? ¿Lorena no ha sido alemana? ¿Bélgica no es flamenca? ¿El reino de los francos no es acaso alemán? ¿La misma len-

[207] Friedrich Bülau (1805-1859) enseñó filosofía v ciencias políticas en Leipzig; Georg Friedrich Kolb (1808-1884), estadista, editor de la *Frankfurter Zeitung*; Julian Schmidt (1818-1886) historiador de la literatura; Karl Ferdinand Becker (1775-1849) filólogo y gramático; Otto Herman E. Schneider (1815-1880), filólogo; Johann Wilhelm Schäfer (1809-1880), histórico de la literatura; Ludwig Rellstab (1799-1860), novelista y musicólogo; Julius Mosen (1803-1867) escritor; Wilhelm Robert Heller (1814-1871), escritor y periodista; Karl Gutzkow (1811-1878), poeta y periodista, fue uno de los máximos representantes de la «Joven Alemania» junto con Heinrich Heine y Ludwig Börne. Heinrich Laube (1806-1884), escritor y publicista, perteneció a la «Joven Alemania»; Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), el famoso filósofo representante del idealismo clásico alemán; Karl Friedrich Göschel (1781-1861), filósofo hegeliano ortodoxo; Leopold von Henning (1791-1866), filósofo de la «derecha» hegeliana; Georg Abdreas Gabler (1786-1853), filósofo hegeliano; Otto Friedrich Gruppe (1804-1876), erudito reaccionario y ministro prusiano de «asuntos espirituales». De los otros personajes citados no se tiene noticias. La «nota» de Ruge hace referencia sobre todo al odio anti-francés surgido en Alemania en los años 40 y que, en campo literario, favoreció el florecimiento de numerosísimas composiciones poéticas que tenían por objeto el «Rin alemán»: la primera y la más famosa fue el *Rheinlied* titulado *Sie sollen ihn nicht haben* de Nikolaus Becker (mencionado por Ruge más adelante).

gua no es precisamente alemana? Las nimiedades, *oui y non*, y lo que los extranjeros tengan que añadir ¿a quién molestará? Francia debe ser reclamada para Alemania de acuerdo con todo derecho histórico, y nosotros ¿No tendremos acaso que vivir provisionalmente? ¡Imbéciles!

«Desde hace mucho tiempo ya no rige el Michele portugués, ahora, el servio se ha ido, ¿cuándo le toca al alemán?»

La «Gaceta de Estado» y la «Gaceta de Voss»

El viaje a Londres y, todavía más, el viaje a Ginebra[208] suscitaron un ímpetu patriótico de resonancia aparentemente europea. Por lo menos, hasta la *Gaceta estatal prusiana* ha sido afectada por el patriotismo, y lo ha sufrido durante más de tres días. El contagio fue todavía mucho más allá. La Gaceta Prusiana no sólo ha descubierto un aspecto punible en relación con Inglaterra, si no que además la ha «cubierto de infamia».

La *Gaceta de Voss*[209] había cometido la imprudencia de encontrar a los ingleses más libres que los prusianos y, recordando el artículo del *Times* del año anterior, había puesto de relieve el peso de la prensa inglesa frente a la alemana. Por eso, la *Gaceta Prusiana* la señala como no patriótica, añadiendo amenazadoramente: «la *Gazeta de Voss* ha caído en una ilusión burda, cuando ha creído estar autorizada para denigrar impunemente al pueblo alemán en su propio territorio». «Por lo demás, de Inglaterra nunca podríamos esperarnos ultraje alguno». Con servil sumisión, la *Gaceta Prusiana* había tomado los duros reproches del *Times* por un amistoso golpe en la espalda. La *Gaceta de Voss* —estamos asombrados de tanta audacia— se defiende, refresca la memoria de su adversario y cita el despiadado artículo del *Times*. Sí, además, toca la cuestión de si Prusia es «un Estado de derecho o de arbitrio». Pero bien está lo que acaba bien. La *Gaceta de Voss* «se siente finalmente segura sobre el sólido terreno de la ley». Es leal, mejor dicho, es, además, privilegiada y su privilegio le proporciona muchos millares de tálers anuales, si evita con éxito hacer política superflua.

[208] Viajes oficiales de Federico Guillermo IV.
[209] *Vossiche Zeitung, Königliche privilegierte Berlinische Zeitung von Staatsund Gelehrten Sachen* (*Gaceta de Voss*, periódico berlinés real y privilegiado de cuestiones políticas y culturales).

Así se concibe la audacia e incluso la lealtad del atacado. Su privilegio la convierte en audaz, su renta, en leal. Pero ahora puede comprenderse también la amenaza de la *Gaceta Prusiana.* Una disposición radical de policía y desaparecen al mismo tiempo la hermosa renta y la seguridad de la *Gaceta de Voss;* unas imperfecciones más, y la *Gaceta Prusiana* propone la abolición de todos los privilegios periodísticos en Prusia. Sabe lo fácil que es. El tercer día de su patriotismo declara expresamente: «La fuerza del gobierno prusiano es mayor que la del gobierno inglés.» El gobierno inglés no puede prohibir el *Times,* pero ¡ay! también de la privilegiada *Gaceta de Voss,* si no es patriótica: el gobierno prusiano no la dejará hablar impunemente en modo no patriótico. ¿Acaso no es esta una fuerza mucho mayor? Sería la máxima fuerza existente, si Rusia y Marruecos no tuviesen algo más. ¡Ah, perros patriotas! Guardaos bien de la fuerza de los lobos, a los que el patriotismo no se les inculca a bastonazos. «¡Qué indignidad!» Dice la *Gaceta Prusiana,* «¡Qué falta de patriotismo si los periódicos alemanes aprovechan la primera ocasión para colmar indiferentemente de alabanzas las leyes e instituciones extranjeras, a costa de las leyes de nuestra patria: todo verdadero amigo de Alemania debe sentir esto profundamente!» ¿Quién tendría que oponerse a ese «profundo sentimiento» de la *Gaceta Prusiana?* Desde luego, ningún alemán. Así pues, en el futuro, todo alemán encontrará indudablemente mucho mejor la *Gaceta de Voss* que el *Times,* la *Gaceta Prusiana* más ingeniosa que el *Charivari,*[210] más patriótica que el *National,*[211] y más imprudente que todos los periódicos franceses juntos; ha puesto en evidencia su «profundo sentimiento», y ¿no es eso lo más peligroso que puede hacerse, según dice Goethe?

«Aquellos tan estúpidos como para no proteger todo su corazón siempre fueron quemados y crucificados.»

El conflicto entre los dos periódicos tiene que cesar. Uno está amenazado con la pira, el otro con la pérdida de sus privilegios; si tienen o no familia, no lo sé. Pero, en cualquier caso, insensatos, haced las paces. Uno y otro sois iguales ante el bastón, y, como dice el proverbio, la cacerola insulta al caldero...

[210] *Charivari,* París, 1832-1866. Célebre revista satírica francesa.

[211] *La National,* periódico político-literario, fundado en París en 1830 por Louis-Adolphe Thiers y por otros monárquicos-constitucionalistas: luego se convirtió en republicano (cfr. nota 91).

La «Gaceta de Bremen»

Este joven periódico[212] ha descubierto en Berlín una auténtica flor del viejo estilo de 1813 y 1815, un Baiardo sin culpa ni mancha. El corresponsal de la *Gaceta de Augusta*, que ha comprendido muy bien la Orden del Cisne y el método diesterwegico[213] de la enseñanza dialógica universitaria, resulta en comparación con él un vulgar artesano. El señor Guizot, por culpa del duque de Bordeaux,[214] amenazó con retirar su embajador de Berlín. «Ni el derecho público», dice el corresponsal de la *Gaceta de Bremen*, «ni la etiqueta protocolaria autorizan a Francia a tal amenaza, que nosotros austríacos y prusianos tendremos que considerar como una usurpación formal, cuya pasiva aceptación consideramos que no podemos esperar del gobierno ni del gabinete. No comprendemos quién querrá impedir al rey de Prusia recibir al ahijado de María Teresa[215] y hospedarlo en su palacio de invierno. Ateniéndonos a lo que se dice por ahí, varios círculos diplomáticos protestarán contra esas declaraciones del señor Guizot». De modo que, una vez más: «la aceptación pasiva va a ser excluida de las esferas diplomáticas centrales y toda la cuestión aparecerá como una ofensa al protocolo». El estilo es alemán, de Bremen, absolutamente conocedor de los ambientes diplomáticos, y ese hombre, estilista centralizado, concentrado, electrizado, este diplomático no periférico llevará a la *Gaceta de Bremen* a la «aceptación pasiva» de toda Europa. Allí se leerá para mantenerse en forma.

«Devolvedme mi manta»

El mismo corresponsal ordinario de la *Gaceta de Bremen* escribe desde Berlín, con fecha 26 de enero.[216] «En *Sanssouci* el rey vive en estancias polvorientas, amuebladas de una forma que no satisfarían las exigencias del más simple de los burgueses. Sobre el escritorio del rey hay extendida una man-

[212] *Bremer-Zeitung für Staats-Gelehrten und Handelssachen*, editado en Brema desde 1813 a 1848 por el librero Joann Georg Heyse.
[213] Friedrich Adolf W. Diesterweg (1790-1866), pedagogo.
[214] Enrique de Borbón, duca de Bordeaux.
[215] El duca de Bordeaux era un descendiente de la emperatriz de Austria.
[216] 1844.

ta medio agujereada y casi transparente. Cuando, hace muy poco, el diligente ayuda de cámara sustituyó la manta (usada ya por Federico el Grande) por otra moderna y elegante, el rey se indignó mucho y gritó: Devoldeme mi manta, cosas nuevas las encuentro en cualquier sitio, pero, ¿quién puede proporcionarme lo que utilizaron mis antepasados?» No es necesario que ocurra nada para que los periódicos resulten interesantes, pero es necesario encontrar un corresponsal que haya visto los vestidos de las damas de la corte, o que conozca al rey o a su ayuda de cámara o, mejor todavía, que él mismo sea el ayuda de cámara. Porque, ahora en algunos ambientes diplomáticos, sólo existen héroes para los camareros.

El Comunismo a la alemana

El 26 de enero,[217] la *Gaceta de Treveris*, gracias a un inteligente joven de Berlín, demuestra que el comunismo es originalmente alemán. «El *Magister* M.[218] destruyó ayer en su lección el delirio febril de la debilidad alemana, que ha visto en el comunismo un espectro extranjero. Con gran cantidad de hechos demostró que el comunismo y el socialismo son robustos hijos del espíritu alemán, no una arbitraria invención francesa.» No por nada Berlín es la ciudad más inteligente del mundo.

El comunismo de la Orden del Cisne y acerca del lujo de la corte de Berlín

El comunismo ha ascendido rápidamente a nivel de dignidad. Se ha hecho alemán y está perdido. El corresponsal de la *Gaceta de Bremen* y el corresponsal, ver nota original, de la *Gaceta* de Augusta están obligados a describir al rey de Prusia como el hombre que ha resuelto el enigma del comunismo, uno dice que a través de una orden religiosa, el otro a base de un lujo científicamente calculado. «Por un lado, nuestro monarca está convencido de que el reino necesita, espe-

[217] 1844.
[218] *Magister* era el título que se atribuía a los profesores universitarios El profesor «M» es Theodor Mundt (1808-1861), escritor y representante en los años 1830-1840 de la corriente literaria «Joven Alemania».

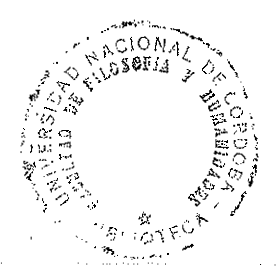
cialmente en nuestros días, de una representación brillante y digna; por otro, cree que esta última está en relación directa con el bienestar de los *ouvriers* y de la sociedad. En el pasado, los vestidos de nuestras damas de la corte carecían en cierto modo de importancia, y no podían dejar de producir un triste efecto sobre el estado de los obreros; esto, ahora, todo ha cambiado completamente, aunque, bien es verdad, a costa de no pocos gravosos sacrificios, y en este sentido se está desplegando un lujo grandioso.» Se ha remediado todo malestar, el lujo ha llegado, dice la *Gaceta de Bremen*. ¡Qué desconsideración!

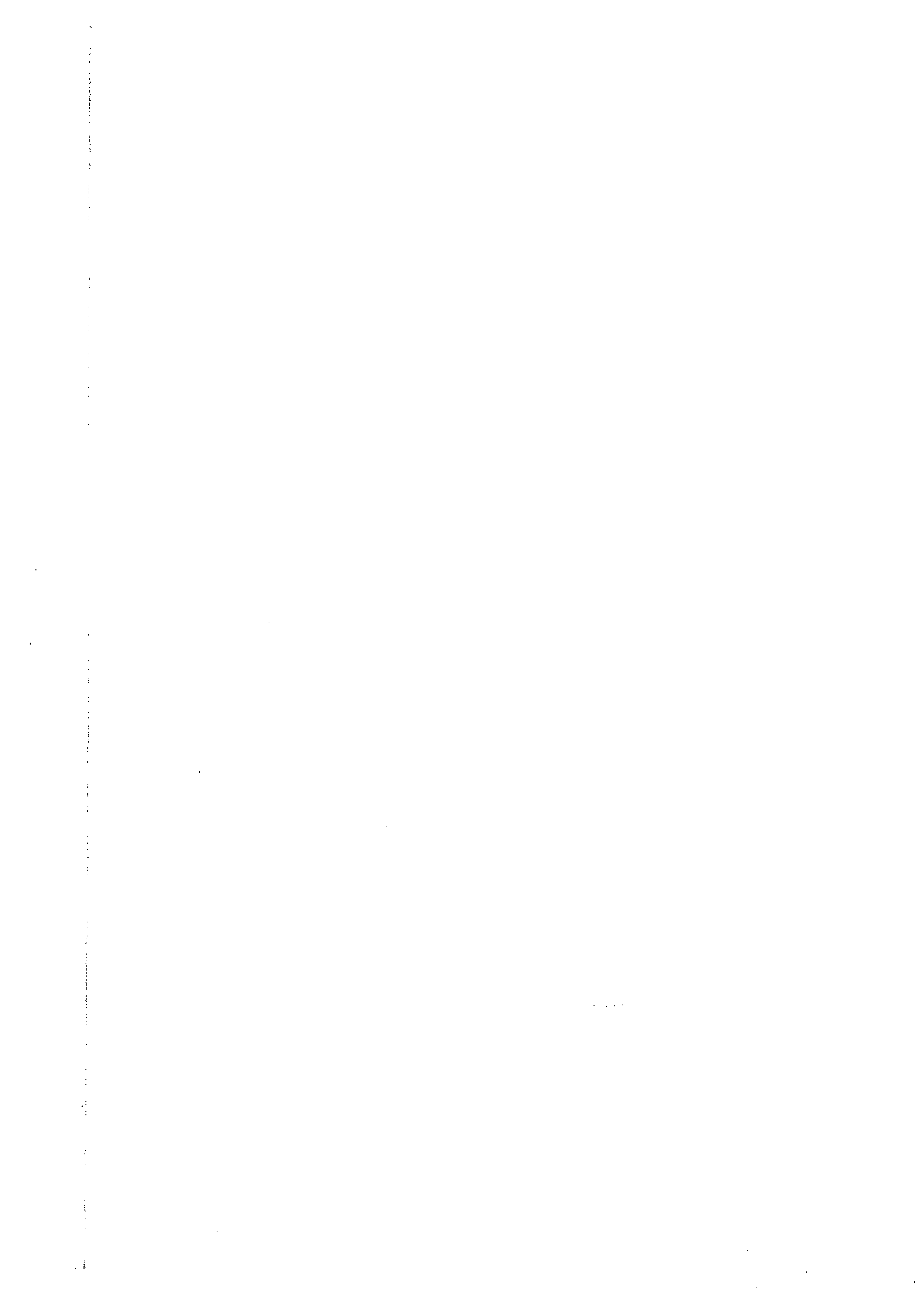
¿De modo que la Orden del Cisne resulta superflua? Antes de que el corresponsal de la Gaceta de Augusta hablara nadie comprendía la importancia de la cuestión de la Orden del Cisne. Si el corresponsal del Bremen es brutal como Aquiles, éste es astuto como Ulises, con un estilo de Cicerón, un ingenio de seminarista, el Klopstock en prosa del nuevo Mesías[219] real. Abramos con cuidado uno de sus muchos grifos de miel en el suplemento a la Gaceta de Augusta del 19 de enero[220] y la miel empezará a brotar: «Hoy, más que nunca, es necesario ejercitar lo que desde su fundación ha sido para el reino cristiano el primero y más santo de los derechos, la defensa, y protección de las viudas y los huérfanos, de los oprimidos y los míseros. Un príncipe que constituye su corona punto de apoyo de esfuerzos tales, de cuyo éxito (¿de la Orden del Cisne?) puede depender el futuro de Europa, demuestra una firme confianza en la meta feliz de los caminos recientemente iniciados por los pueblos, confianza ahora necesariamente inculcada en muchas almas, que por mucho tiempo deberá enraizarse en el pueblo, para llegar a convertirse en el arma contra los que basan sus planes criminales en las fatigas y los males del tiempo, para alterar así el orden público.» ¡Qué arte, qué cultura! Todo lo dice él: no sólo que el rey es el centro del comunismo, sino también que «el cisne elegido como emblema de la sociedad, está a punto de anunciar su propio fin, para que cada uno considere el suyo en particular». Si no pensara y escribiera de forma tan escolástica y no resultase tan aburrido de leer,

[219] Friedrich Gottlob Klopstock (1724-1803), autor de un largo poema, *Der Messias*.

[220] Cfr. Berlín, 8 enero, *Bei de Wiederbelebung der Gesselschaft des Schwanenordens*. (Con ocasión del renacimiento de la Orden del Cisne, en *Allgemeine Zeitung*, Augsburg, 19 de enero de 1844, n. 19B.

consideraríamos al corresponsal un hombre muy experimentado, porque, en sustancia ¿Qué ha venido a decir? Simplemente esto: «Si el reino cristiano piensa guiar la revolución del viejo mundo con la Orden del Cisne, lo único que tiene que hacer es considerar su fin.» Cuando habla de «cada uno» ¿Se refiere también al rey? El esclavo de la casa es muy astuto. Pero nosotros no deseamos que la Orden del Cisne constituya el canto del cisne del rey de Prusia; por el contrario, esperamos verlo todavía durante muchos años en el buen camino. Los aduladores preven algo de su destino, pero quien juzgue desapasionadamente lo verá claramente ante sus ojos.





COLECCION NOVOCURSO

Biblioteca de ciencias humanas

LAS INTERNACIONALES OBRERAS. — Annie Kriegel

Un documentado estudio del complejo proceso histórico en el que se organizó y desarrolló el movimiento obrero.

UNA MINORIA PROFETICA. — Jack Newfield

El autor describe la historia de los jóvenes radicales norteamericanos, lo que él llama «una minoría profética».

ESTETICA Y MARXISMO. — Garaudy, Sartre, Fischer

¿Los marxistas preconizan una forma diferente de hacer y criticar el arte? Excelentes teóricos dan sus respuestas.

SOBRE EL MODO DE PRODUCCION ASIATICOS. Godelier, Engels, Marx

Una cumplida antología de los textos de la categoría metodológica que ha venido a denominarse «modo de producción asiático».

TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD. — G. E. Rusconi

El análisis de cincuenta años de marxismo y sociología crítica y un primer balance de las tesis criticosociales.

ROUSSEAU Y MARX. — Galvano della Volpe
El desaparecido profesor marxista plantea en este libro el problema de las democracias burguesas frente al socialismo.

EL HOMBRE NUEVO. — Kosik, Leontief, Luria

Representantes marxistas plantean algunos problemas fundamentales sobre la concepción del «nuevo humanismo».

ESTRUCTURALISMO Y MARXISMO. — Trías, Garaudy, Weber

Marxistas y estructuralistas polemizan en una de las controversias culturales más apasionantes de nuestro tiempo.

LITERATURA Y SOCIEDAD. — Barthes, Goldmann, Lefebvre

Postulado teórico e intento práctico de estudiar el arte literario desde el prisma científico de la sociología.

CRITICA DE LOS FUNDAMENTOS DE LA PSICOLOGIA. — G. Politzer

Politzer critica y valora los fundamentos de la psicología siguiendo los esquemas de interpretación marxistas.

ONTOLOGIA DE HEGEL. — Herbert Marcuse

El mayor intento por parte de Marcuse de sistematizar teóricamente su propio pensamiento.

